DER PESSIMISMUS UND SEINE GEGNER

A. Taubert

Der Pessimismus und seine Gegner.

Von

A. Taubert, "Frau Eduard von Hartmann"

> Es ist ein elend jämmerlich Ding um aller Menschen Leben, vom Mutterleibe an, bis sie in die Erde begraben werden, die unser aller Mutter ist.
>
> Jes. Sir. 40, 1.

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1873.

Inhalt.

Anhang.

I.

Einleitung.

Der Pessimismus ist so alt wie die Reflexion des Menschen über sich und sein Leben. Seine ersten Spuren reichen so weit zurück, wie die frühesten Denkmäler der Literatur. In vielen Völkern bildete und bildet er die anerkannte Grundansicht über das menschliche Leben; in den wichtigsten Religionen ist er als mitbestimmende Doctrin für den ganzen Charakter der religiösen Weltanschauung aufgenommen worden. Als integrirender Bestandtheil eines von keiner Religion direct abhängigen philosophischen Systems ist er zuerst von Schopenhauer in die Wissenschaft eingeführt worden. Die aus dem Wesen des Pessimismus nicht unmittelbar sich ergebende Verquickung desselben mit ascetischem Quietismus wirkte in den Augen der energischen und strebsamen Norddeutschen discreditirend auf die pessimistische Lehre zurück; den Gegnern war es durch die Persönlichkeit des Frankfurter Sonderlings leicht gemacht, seine Lehre als einen Ausfluss seiner subjectiven Stimmung ohne objective Bedeutung zu erklären, und der Mangel einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Begründung liess eine umfassendere Bekämpfung des wesentlich auf einer Reihe geistreicher Aperçus gestützten Schopenhauer'schen Pessimismus ziemlich überflüssig erscheinen. Nichtsdestoweniger schuf sich Schopenhauer in gleichgestimmten Seelen eine zwar kleine, aber stetig wachsende Gemeinde, deren weitverbreitete Nachwirkung namentlich in der schönen Literatur der letzten Decennien mächtig hervortraten. Indem Ed. v. Hartmann in seiner

Philosophie des Unbewussten die ungesunde Verbindung des Pessimismus mit dem Quietismus löste, den Pessimismus durch seine Synthese mit evolutionistischem Optimismus auch energischen Naturen annehmbar machte, eine wenn auch immer nur kurz gefasste, doch systematisch aufgebaute Begründung desselben versuchte, und die so geläuterte und befestigte Lehre durch zahlreiche Auflagen in weitere Kreise des Publikums hinaustrug, erwuchs den Gegnern des Pessimismus die Aufgabe, der immer schneller um sich greifenden Doctrin nachdrücklich entgegenzutreten. Dies ist denn auch von verschiedenen Seiten geschehen. Wir citiren namentlich folgende Schriften und Artikel:

Hartmann's Philosophie des Unbewussten. Ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes. Von J. C. Fischer. Leipzig, O. Wiegand, 1872.

Ein Apostel des Pessimismus. Von Dr. Otto Henne-Am-Rhyn. Deutsche Warte, Heft 2 und 3, 1873. Leipzig, Otto Wiegand.

Anti-Materialismus III. Band: Kritik aller Philosophie des Unbewussten. Von Dr. L. Weis. Berlin, Henschel, 1872.

Das Facit aus E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewussten. Gezogen von Gustav Knauer. Berlin, 1873, L. Heymann's Verlag.

Weltelend und Weltschmerz. Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus. Von Prof. Dr. Jürgen Bona Meyer. Bonn, Marcus, 1872.

Die Hartmann'sche Philosophie des Unbewussten. Von R. Haym. Preussische Jahrbücher, 1873, Bd. 31, Heft 1—3. Berlin, G. Reimer.

Die Entwickelung des modernen Pessimismus. Von Joh. Volkelt. Im neuen Reich, 1872, Nr. 25. Leipzig, S. Hirzel.

F. A. Hartsen's Kritik der Philosophie des Unbewussten. (Katholisches) Theologisches Literaturblatt, 1872, Nr. 7. Bonn.

J. C. Fischer gehört zu jenen Plebejern des Geistes, welche nur deswegen da zu sein scheinen, um der von ihnen bekämpften Sache ein Relief zu geben; in der Form sich der Haltung ultramontaner Schmutzblätter befleissigend, gehört er inhaltlich zu jenen

kurzsichtigen Materialisten, welche Grillparzer so trefflich in seinem Epigramm skizzirt:

„Ihr habt der Wesen Grund ergründet,
Die Gottheit selber liegt euch auf der Hand,
Wenn ja ihr etwas unbegreiflich findet,
Ist's, dass man je es unbegreiflich fand!"

Glücklicherweise haben wir uns mit demselben nicht näher zu beschäftigen, da sich bereits Dr. Carl Freiherr du Prel das Verdienst erworben hat, demselben eine gründliche Abfertigung angedeihen zu lassen. *)

Als Nachtreter Fischer's ist der renommirte Culturhistoriker Professor Dr. Henne-Am-Rhyn zu bezeichnen, obwohl derselbe den verunglückten Versuch macht, seinen Standpunkt durch die Bezeichnung „Universalismus" von dem des Materialismus zu unterscheiden. Wäre ihm du Prel's Schrift ebenso zur Hand gewesen, wie die J. C. Fischer's, so wäre kaum zu begreifen, woher er den Muth genommen, sich in einer Sache zum Richter aufzuwerfen, der er in keiner Weise gewachsen ist. Seine Gehässigkeit gegen die Philosophie des Unbewussten scheut selbst nicht vor dem einfältigen Mittel der für jeden Kundigen durchsichtigen Verleumdung zurück, dass Hartmann zur Vermeidung des Uebels (des Liebesschmerzes) die Kastration empfiehlt. **)

Dr. Ludwig Weis nimmt im Vergleich mit den Vorgenannten eine schon verhältnissmässig achtungswerthe Stellung ein; gleichwohl erweisst auch er sich als ein Dilettant (wenn wir nicht irren seines Zeichens ein Chemiker), als ein Dilettant im schlimmsten Sinne, dem alle Vorbedingungen eines Kritikers auf philosophischem Gebiet abgehen, und der deshalb trotz der wohlmeinendsten Absichten und einer ganz respektabeln allgemeinen

*) Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft. In Sachen J. C. Fischer contra E. v. Hartmann. Berlin, Carl Duncker's Verlag.

**) Die Redaction dieser Zeitschrift (beiläufig bemerkt der unseres Wissens einzigen in Deutschland, welche sich zu einer kritischen Empfehlung der in dem nämlichen Verlage erschienenen Fischer'schen Schandschrift hergab) kann es nicht verwinden, zu dieser von ihr natürlich auf Treu und Glauben hingenommenen Verleumdung des Referenten auch ihrerseits noch ein Senfkorn redactioneller Weisheit und Moral in einer Fussnote beizusteuern.

Bildung zu keinem Verständniss metaphysischer Probleme gelangt und sich in seinem polemischen Eifer auch in Dingen, die wohl in seinem Gesichtskreise gelegen hätten, arge Blössen giebt. Es ist in der That ein deprimirender Gedanke, dass eine solche Leistung effectiv den Durchschnittsstandpunkt unseres sogenannten „gebildeten Publikums" repräsentirt, und kann man es bei der Lectüre einer solchen Schrift einem Grillparzer nachfühlen, wenn er unwillig ausruft:

Lasst mich mit eurem Publikum
Und euren gebildeten Leuten!
Sonst waren doch nur die Dummen dumm,
Jetzt sind es auch die Gescheidten.

Philosophisch betrachtet ist Weis ein ebensolcher Anachronismus wie Fischer und Consorten; wenn letztere hundert Jahre post festum über den Standpunkt der französischen Encyclopädisten nicht hinauskommen, so ist Weis in dem seichten Aufkläricht eines Nicolai stecken geblieben; wie jene den plumpen Materialismus, so vertritt dieser einen platten, abstrakten Deïsmus, bei dem der obligate „Brei des Herzens" nicht fehlt. Die ernstere Wissenschaft und die strengere, auf dem Boden einer positiv historischen Religion wurzelnde Frömmigkeit dürften gleichwenig geneigt sein, einem so lauen und flauen Vermittler ihre Pforten zu öffnen. Am ehesten dürfte derselbe Anhänger finden unter den Mitgliedern des Protestantenvereins und Philosophencongresses.

So wenig Weis den Anspruch machen kann, auf der Höhe der christlichen Weltanschauung zu stehen, so sehr thut dies Gustav Knauer (wenn wir nicht irren, lutherischer Prediger bei Erfurt), welcher die geistige Rohheit des Pfaffenthums mit der formellen Routine desselben verbindet und seinen Gegner im Kanzelton abkanzelt. Nichtsdestoweniger fehlt es ihm nicht völlig an philosophischer Bildung, wie seine Schrift: „Conträr und Contradictorisch" beweist, daher er sich wohl eignet, den Uebergang zu machen von den bisher genannten Dilettanten zu den wirklichen Gelehrten der Philosophie.

Dr. Jürgen Bona Meyer, ord. Professor der Philosophie in Bonn, eröffnet den Reigen dieser zünftigen Gegner. Durch seine recht brauchbare compilatorisch apologetische Schrift über Kant's

Psychologie hat derselbe gezeigt, dass er seinen Kant mit Aufmerksamkeit und Nutzen gelesen hat. Was seinen Vortrag gegen den Pessimismus betrifft, so war freilich schon durch das Publikum, vor dem er gehalten war, jede wissenschaftliche Vertiefung ausgeschlossen; indessen hat Meyer auch so noch die Sache etwas allzuleicht genommen, wenigstens erweckte der von Ludw. Pietsch in der Vossischen Zeitung 1872 Nr. 80 und 81 gebrachte, frisch und geistreich hingeworfene Bericht entschieden grössere Erwartungen, als der im Druck erschienene Vortrag selbst erfüllte.

Dr. R. Haym, ausserordentlicher Professor der Philosophie zu Halle, wird ebenfalls besser, als wir es in Prosa vermögen, durch ein Grillparzer'sches Epigramm charakterisirt:

„Schreib etwa nicht etwas, schreib über,
Schreib über etwas, mein Lieber,
Um dich über Andren zu sehen,
Die etwas zu machen verstehen."

Eine positive philosophische Leistung Hayms, aus der man seinen Standpunkt entnehmen könnte, ist uns nicht bekannt. Dass er, bei aller Schärfe der Verurtheilung, höflicher ist als alle die übrigen Kritiker, entspringt wohl aus dem Bewusstsein seiner Vornehmheit, mit welcher er Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart und Schopenhauer von oben herunter als Schulknaben behandelt, auf die er das Publikum als auf warnende Exempel verweist, weil er sie mit schlechten Censuren entlassen hat. In gleicher Weise braucht er die Ausdrücke Materialismus, Rationalismus, Mysticismus, Gnosticismus, mythologisirenden Anthropopatismus und Scholastik als Vorwürfe und Scheltworte, und wer sich etwa einbildet, dass nun nichts mehr als absoluter Skepticismus übrig bliebe, der erfährt zu seinem Erstaunen, dass auch dieser von der Negation des Kritikers nicht verschont wird (S. 261). Sein Standpunkt scheint demnach nur noch die absolute Standpunktslosigkeit sein zu können, und vielleicht erscheint ihm diese als das Ideal des Standpunkts und als der einzige des freien und vorurtheilslosen Kritikers würdige. Soviel kann gewiss zugegeben werden, dass es für einen Kritiker von Profession der bequemste ist, da man so jedem Vorwurf der Inconsequenz von vornherein die Spitze abbricht. Freilich bleibt hierbei nur eine

rein negative Kritik übrig, und eine andere hat Haym in seinen philosophischen Schriften thatsächlich nie geübt. Leider sind nur seit Hegel alle Urtheilsfähigen darüber einig, dass die rein negative Kritik von vornherein auf ewig zur Unfruchtbarkeit verurtheilt bleibt, wie eine nach allen Seiten hin kokettirende Schöne, die aber über jeden ihr Nähertretenden die Nase rümpft. Ist deshalb bei der rein negativen Kritik die Mühe des Kritikers eine geringere, so lohnt sie doch auch diese geringere Mühe nicht, weil sie rein zu gar nichts führt. Werth hat allein die positive Kritik, welche die Aufgabe hat, das bleibend Werthvolle zu erkennen und hervorzuheben, zu befestigen, zu modificiren und zu neuer Gestaltung zu führen, unbekümmert um die allem Menschenwerk anhaftenden Schlacken, die bei solcher Thätigkeit ganz von selber abfallen.

Dr. F. A. Hartsen hat in holländischer, deutscher und französischer Sprache Abrisse der hauptsächlichsten philosophischen Disciplinen veröffentlicht, Dr. Johannes Volkelt sich durch philosophische Aufsätze in verschiedenen Journalen vortheilhaft bekannt gemacht. Wir erwähnen die angeführten Artikel Beider, weil jeder von ihnen einen besonderen Punkt gegen den Pessimismus geltend zu machen sucht. So Hartsen die mögliche Vergütung des Erdenleides im Jenseits und J. Volkelt die Perspective auf einen irdischen Glückseligkeitszustand der Zukunft. —

Es kann nicht in unserer Absicht liegen, uns in eine eingehendere Betrachtung der Schriften der Ebengenannten zu versenken; für die Mehrzahl derselben findet man eine nähere Charakteristik in Moritz Venetianer's „Allgeist“ (Berlin, C. Duncker's Verlag). Ausgenommen davon ist der „Anti-Materialismus von Weis“, welchem wir ursprünglich eine eigene kritische Widerlegungschrift zu widmen beabsichtigten, wie wir dies seinerzeit mit Stiebeling's „Naturwissenschaft gegen Philosophie“ gethan haben.*) Nach Vollendung der allgemein charakterisirenden

*) „Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung“. Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1872.

Eingangscapitel zeigte es sich jedoch, dass die Untersuchung denn doch zu wenig Anhaltspunkte zu einer fruchtbringenden philosophischen Erörterung bot, und obenein schien die Verlagshandlung zu fürchten, dass das ohnehin wohl kaum jemals erhebliche Interesse des Publikums nach Erscheinen anderer einflussreicherer Kritiken zu sehr in den Hintergrund gedrängt sei, um die Herausgabe einer eigenen Gegenschrift angezeigt sein zu lassen. So beschränke ich mich denn darauf, die allgemeine Charakteristik der Weis'schen Leistung der vorliegenden Schrift als einen Anhang beizugeben, welcher hoffentlich hinreichen wird, das Publikum über den Werth des „Anti-Materialismus" aufzuklären. —

Fragen wir nun, welche Stellung die genannten Schriftsteller speciell zum Pessimismus einnehmen, so müssen wir, wenn wir von dem all' und jede Behauptung negirenden Haym absehen, anerkennen, dass jeder der Gegner die Behauptungen des Pessimismus nach gewissen Seiten hin einräumt und nur jeder auf seine Weise nach einer Vermittelung oder Ausflucht sucht, um dem vollen und consequenten Pessimismus zu entgehen. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir dem Zweifel Raum geben, ob vor Erscheinen der Philosophie des Unbewussten dieselben Schriftsteller bereit gewesen wären, dem Pessimismus Zugeständnisse von solcher Tragweite zu machen. Weis mag sich noch nicht zu dem Zugeständniss bequemen, dass gegenwärtig mehr Unlust als Lust in der Welt ist, was Knauer, Henne-Am-Rhyn und Volkelt zugeben; aber auch er räumt ein, dass grosses Elend in der Welt nicht zu leugnen sei (S. 305), dass also dem Pessimismus wenigstens eine den Optimismus beschränkende Berechtigung zukomme, und dass einseitiger Optimismus, wie Hartmann behauptet, zu behaglicher Sorglosigkeit und Quietismus führe (S. 326). Während Weis so im Ganzen den Optimismus des seicht rationalistischen Deïsmus acceptirt, steht Knauer auf dem echt christlichen Standpunkt, die Welt für ein Jammerthal zu halten (S. 32—33); er geht so weit, Hartmann's Optimismus und jeden Optimismus unbedingt zu verwerfen, weil diese Welt Uebel, Leiden und Gebrechen ohne Zahl in sich trage und deshalb nicht die bestmögliche

sein könne, vielmehr liege sichtbar der Fluch Gottes auf ihr (S. 41).

Minder rigorös ist Henne-Am-Rhyn gesonnen, welcher auch zugiebt, dass auf der Erde mehr Unlust als Lust herrsche, was jedoch kein Grund sei, zu verzweifeln, dass mit der Zeit die Lust vermehrt und Unlust vermindert werden könne (S. 158, 159). Ebenso zukunftsoptimistisch und gegenwärtspessimistisch spricht sich Volkelt aus (S. 967), was für einen hegelianischen Panlogisten gewiss schon genug sagen will. In ähnlichem Sinne spricht sich Charles Secrétan in der revue chrétienne aus, wenn er sagt: „L'expérience est pessimiste, la raison est optimiste en dépit de l'expérience" (1872, Nr. 10, S. 608). Auch hier wird die empirische Begründung des Pessimismus anerkannt und die Hoffnung auf eine idealistische Ueberwindung der zugrunde liegenden Thatsachen festgehalten.

Es erhellt aus dieser flüchtigen Uebersicht zur Genüge, dass die Gegner des Pessimismus ihre Einwendungen von sehr verschiedenen Seiten her erheben und ihre Zugeständnisse oft in ganz entgegengesetztem Sinne bewilligen. Schon diese Divergenz der Ansichten beweist, in wie unklarer Gährung sich die Beurtheilung des pessimistischen Problems noch befindet und lässt eine erneute Untersuchung der Frage wünschenswerth erscheinen. Es kommt aber noch hinzu, dass die Gegner grösstentheils in den ganz unwissenschaftlichen Fehler verfallen, die pessimistische Doctrin den Anhängern derselben auf's Gewissen zu schieben und anstatt die theoretische Wahrheit derselben zu bekämpfen, sie durch Hervorhebung ihrer schädlichen Folgen in Bezug auf Moral, Religion u. s. w. zu discreditiren suchen. Wie wenig auch ein so unwissenschaftliches Verhalten an und für sich eine wissenschaftliche Berücksichtigung verdienen mag, so wichtig ist doch andererseits das Zeugniss, welches dasselbe von der allgemeinen Verbreitung gewisser Vorurtheile gegen den Pessimismus ablegt. Diese Vorurtheile sind namentlich durch den rationalistischen Protestantismus und den modernen Ultramontanismus grossgezogen und genährt worden, welche sich von dem ursprünglichen Pessimismus des primitiven und mittelalterlichen Christenthums gleichweit entfernt haben, der eine, um einem platt

rationalistischen Optimismus irdischer Behaglichkeit zu huldigen, der andere, um, seiner religiösen Aufgabe vergessend, eine imposante Universaltheokratie „von dieser Welt" zu errichten. Solchen Vorurtheilen gegenüber erscheint eine neue, unbefangene Prüfung der Frage doppelt wünschenswerth und sei dieselbe denn hiermit versucht. —

II.

Der Werth des Lebens und seine Beurtheilung.

Das Wort Pessimismus, um die Beschaffenheit der Welt dadurch zu bezeichnen, ist ein insofern übelgewähltes, als es die Annahme, dass das Nicht-Sein der Welt ihrem Sein vorzuziehen ist, unrichtig zum Ausdruck bringt. Der passendere Ausdruck wäre, wie Knauer (S. 41) vorschlägt, Malismus, oder wie Haym sich ausdrückt, Miserabilismus, wodurch die schlechte Beschaffenheit der Welt bezeichnet, aber doch noch die Annahme erlaubt ist, dass sie trotz ihrer Schlechtheit dennoch die beste aller möglichen ist, welche Annahme beim Pessimismus ausgeschlossen ist, da Pessimismus die schlechteste aller Welten besagt. Der Ausdruck hat sich jedoch bereits so allgemein eingebürgert, dass kaum anzunehmen ist, er werde sich durch einen der obigen verdrängen lassen, daher auch ich ihn trotz seiner Unzulänglichkeit in den nachfolgenden Untersuchungen beibehalten werde, so zahlreiche Missverständnisse durch denselben auch schon heraufbeschworen sind, obwohl schon Hartmann's Erörterungen dieses Verhältnisses (s. Phil. d. U. Stereot.-Ausg. S. 655) hätten genügen sollen, dergleichen Irrthümern vorzubeugen. Behauptete nämlich der Pessimismus wirklich, dass diese Welt die schlechteste von allen möglichen sei, so würde freilich seine Vereinigung mit dem Optimismus (d. h. der Behauptung, dass diese Welt die beste von allen möglichen sei) auf alle Fälle einen Widerspruch setzen (ausgenommen den einen nicht näher zu berücksichtigenden Fall, dass nur eine einzige Welt überhaupt möglich war). Dieser durch den Namen des Pessimismus wachgerufene Widerspruch wird nun auch auf die erläuterte Bedeutung desselben übertragen

und der völlig widerspruchslos zu bewerkstelligenden Vereinigung von Malismus und Optimismus gleichfalls der Vorwurf des Widerspruchs gemacht. Wie ungerecht und unlogisch derselbe ist, hat bereits du Prel in ausführlicher und klarer Weise auseinandergesetzt (siehe „Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft“ S. 110—112). Wenn nämlich die bestehende Welt die beste aller möglichen sein soll, so folgt daraus nur, dass alle anderen möglichen Welten noch schlechter gewesen wären, keineswegs aber, dass die unsere etwas werth ist.

Es fragt sich nun zunächst, welche Mittel uns zu Gebote stehen, um über den Werth der bestehenden Welt, ganz abgesehen von ihrer Bestmöglichkeit, in's Klare zu kommen. Vor allen Dingen müssen wir constatiren, dass die Frage eine eudämonologische ist, d. h. dass der Werthmesser aus der Eudämonie oder Glückseligkeit genommen werden muss. Wer wie Haym den pessimistischen und eudämonistischen Standpunkt als „zwei einander vollkommen aufhebende“ (S. 284) betrachtet, der beweist, dass er gar nicht versteht, worum es sich eigentlich handelt. Gewiss giebt es vielerlei Standpunkte, den Werth des Lebens zu beurtheilen, z. B. den ästhetischen, den sittlichen, den juristischen u. s. w., die bei der Lösung anderer Probleme zum Theil die alleinberechtigten sind; hier aber handelt es sich allein darum, ob die Welt als Ganzes glückselig oder elend ist, oder genauer gesprochen, ob die Summe aller Lust oder die Summe aller Unlust in der Welt überwiegt. Bei der Entscheidung dieser Frage kommen zwar diejenigen psychischen Functionen, welche anderweitig unter den ästhetischen, ethischen, juridischen etc. Standpunkt fallen, auch zur Sprache, aber doch nur insoweit, als sie die Quelle von Lust und Unlust sind. Wer den eudämonologischen Standpunkt für indifferent hält, der muss auch das Problem des Pessimismus für indifferent halten; wer es für ganz gleichgültig erklärt, ob die Welt glückselig oder elend sei, wenn sie nur ästhetisch, sittlich oder wer weiss was sonst noch sei, der wird darum doch anderen Leuten nicht das Recht bestreiten können, sich für die eudämonologische Frage zu interessiren und dieselbe nach bestem Ermessen zu beantworten, — er begiebt

sich aber seinerseits des Rechts, sich gegen die wie immer ausfallende Entscheidung dieser Frage zu ereifern.

Ganz anders, wenn es sich um praktische Folgerungen aus der so gefundenen Entscheidung handelt. Angenommen z. B. die eudämonologische Untersuchung der Welt und des Lebens fiele zu Ungunsten ihres Werthes aus, d. h. der Pessimismus ergäbe sich als ihr Resultat, und gesetzt den Fall, das Individuum wollte hieraus die Folgerung ziehen, durch quietistische Zurückziehung auf sich selbst seine Kräfte für die Mitmenschen nutzlos machen zu dürfen, oder sein Leben durch Selbstmord enden zu sollen, dann würde der ethische Gesichtspunkt sich mit Entschiedenheit geltend zu machen haben, um die Erhaltung der individuellen Kräfte zur Erhaltung des Ganzen zu fordern, ohne hiermit aber im Geringsten die Wahrheit des Pessimismus anzutasten, der für einseitige Consequenzen ohne Berücksichtigung anderer Momente nicht verantwortlich zu machen ist. Nur denjenigen, der solche einseitige Folgerungen sich zu Schulden kommen lässt, z. B. Schopenhauer, kann dabei ein Vorwurf treffen, und kann in solchem Falle die Aufgabe der Kritik allein darin bestehen, die unberücksichtigt gelassenen Momente unbeschadet der Wahrheit des Pessimismus an ihrer Stelle zur Geltung zu bringen, wie dies bereits von Hartmann geschehen ist, denn für das praktische Verhalten des Individuums als solches kann der eudämonologische Standpunkt niemals der höchste und letzte sein. So gewiss die Bedeutung des Einzelwesens an sich eine verschwindende ist im Verhältniss zum Ganzen, und erst dadurch in's Gewicht fällt, dass das Individuum als wirksames Glied dem grossen Organismus des Lebens eingefügt ist, so gewiss hat die Rücksicht auf die individuelle Glückseligkeit (die bei Schopenhauer als Individualerlösung durch ascetische Willensverneinung noch den Rang einer esoterischen Ethik behauptet) sich den Ansprüchen des Ganzen, d. h. den Forderungen einer uneigennützigen Sittlichkeit unterzuordnen. Für das Individuum steht also der sittliche Gesichtspunkt unbedingt höher als der eudämonologische und so stellt es Hartmann überall dar.*)

*) Wenn Volkelt sich mit Recht beklagt, „dass es unserer Zeit noch nicht gelungen ist, das Princip der Lust aus seiner obersten Stelle im sittlichen

Eine andere Frage aber ist es, ob vom Standpunkt des Weltganzen irgend ein anderer Gesichtspunkt über den eudämonologischen hinaus Ansprüche zu erheben hat. Denn das Weltganze ist ja nicht mehr wie das Individuum Glied in einem umfassenderen Organismus, dem es seine Kräfte auch dann noch zu widmen verpflichtet wäre, wenn das Leben und die Existenz sich als etwas ihm selber nicht Wünschenswerthes herausgestellt hätten. Alle sittliche Pflicht geht auf ein coordinirtes Anderes, zu dem man Beziehungen hat. Pflichten gegen sich selber giebt es nicht, wie Schopenhauer mit so viel Nachdruck geltend gemacht hat, dabei nur vergessend, dass die Vorschriften, welche gewöhnlich unter dem Namen der Pflichten gegen sich selbst gefasst werden, allerdings den Charakter der Pflicht haben, aber nur deshalb, weil sie die Mittel schaffen sollen, um den Pflichten gegen Andere zu genügen, d. h. dass die scheinbaren Pflichten gegen sich selbst nur indirecte Pflichten gegen andere sind. Diese Auffassung wird um so weniger sittlichen Anstoss erregen können, wenn wir bemerken, dass sie im Wesentlichen mit derjenigen eines ethischen Rigoristen wie Fichte übereinstimmt. Das Weltganze kann demnach in keiner Weise Pflichten gegen sich selbst haben, weil es keine Pflichten gegen andere hat, zu deren Erfüllung seine Selbsterhaltung als Mittel dienen könnte, so dass der innerhalb der einmal gegebenen Welt für die Individuen höchststehende ethische Gesichtspunkt für das Weltganze als solches unanwendbar ist und mithin auch nicht die aus eudämonologischen Gesichtspunkten zu ziehenden Consequenzen alteriren kann, wie er es beim Individuum thut. Aus solchen Erwägungen schöpft Hartmann die Berechtigung, für das Universum den eudämonologischen Gesichtspunkt als den höchsten oder vielmehr allein massgebenden, d. h. die universelle Eudämonie als den einzig möglichen Selbstzweck des Weltprocesses (Ph. d. U. Ster.-Ausg.

Handeln zu verbannen", so zeigt er sich doch noch fern vom Verständniss des Geistes der Hartmann'schen Philosophie, wenn er fortfährt: „Auch Hartmann spricht ganz unumwunden aus, dass die individuelle Glückseligkeit der einzige absolute Zweck sei, den er sich denken könne" (Im neuen Reich S. 965). Welche Stelle der Ph. d. U. mag dieses Missverständniss hervorgerufen haben? —

S. 754) hinzustellen. Gewiss, wenn eine Welt mit hinreichend hochstehenden Bewusstseinsindividuen existirt, so soll in derselben Sittlichkeit herrschen, aber doch nur deshalb, weil vermittelst derselben diejenige vernünftige Harmonie der Einzelinteressen verwirklicht wird, welche innerhalb der einmal gegebenen Welt den eudämonologisch erträglichsten Zustand herstellt, beziehungsweise zur beschleunigten Herbeiführung des (eudämonologischen) Endzweckes des Weltprocesses beiträgt. Sittlichkeit soll also sein, wenn eine Welt ist; es ist aber eine vollständige Verkennung der Stellung des Ethischen in der geistigen Oeconomie des Universums, dieses Postulat der Sittlichkeit von der Bedingung, an die es geknüpft ist, loszulösen und ihr einen unbedingten Werth, abgesehen von jener Stellung in der Oeconomie des Universums, zuzuschreiben. Es wird diese Verkennung zur gänzlichen Begriffsverwirrung, wenn sie aus dem verabsolutirten Postulat der Sittlichkeit rückwärts die Consequenz zieht: damit Sittlichkeit sein könne, müsse auf jeden Fall eine Welt sein und wenn sie noch so elend wäre.

Einer solchen Begriffsverwirrung gegenüber hebt Hartmann mit Recht die relative Bedeutung der Sittlichkeit (relativ nämlich in Bezug auf eine bereits gegebene Welt von Bewusstseinsindividuen) wiederholentlich hervor, die in Bezug auf das Universum als Ganzes jeden Sinn verliert (vgl. Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 231 bis 232, 639 bis 640, 656 u. a.) und nennt Sittlichkeit und Gerechtigkeit blosse Bewusstseinsideen im Gegensatz zu Lust und Schmerz, die als Gefühle etwas ganz Reales seien (Phil. d. Unb. Ster.-Ausg. S. 640—41). Bewusstseinsideen nennt Hartmann die sittlichen Begriffe deshalb, weil dieselben erst durch eine Beurtheilung realer Handlungen und Gesinnungen hervorgebracht werden, welche ein zu einer höheren Stufe entwickeltes Bewusstsein über deren Beziehungen zu anderen Individuen ausübt (Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 230), was wohl von Niemandem bestritten werden dürfte, der nicht geradezu die Abhängigkeit des Sittlichen von einem höheren Bewusstseinsstandpunkt zu leugnen beabsichtigt. Hieraus ist zu entnehmen, wie sehr Hartmann von Haym missverstanden wird, wenn letzterer Hartmann's Auffassung des Ethischen als eine abstrakte Verflüchtigung und Aushöhlung des-

selben denuncirt, welches die Sittlichkeit nur als einen Schein und Namen gäbe und zum Nihilismus führe, im Gegensatz zu dem sittlichen Idealismus eines Plato, Kant und Fichte (S. 259). Haym missbraucht das „Gefühl eines unbedingten Werthes“, welches jeder Mensch in seiner Brust für das Sittliche empfindet, aber doch nur unter der stillschweigend hinzugedachten Voraussetzung des Gegebenseins einer Welt von Individuen und des Hineingestelltseins in dieselbe empfindet, er missbraucht dieses Gefühl des unbedingten Werthes, um die stillschweigend vorausgesetzte Bedingung unvermerkt hinweg zu escamotiren und um den Beisatz „unbedingt“ über die Grenzen der Individuation zu einer absoluten Geltung aufzublähen. Von einem so erreichten Standpunkt herab kann ihm freilich Hartmann's Anschauung des Sittlichen nur als eine Verkleinerung desselben erscheinen; wir aber möchten im Gegentheil dafür halten, dass der echten Sittlichkeit gerade eine solche künstliche Aufbauschung zum Phantom des unbedingten Werthes über die Grenzen der in der Individuation gesetzten Bedingungen hinaus gefährlich werden kann, da bei Durchschauung des falschen Nimbus dann für Diesen und Jenen leicht einmal ein Stück des wahren Werthes mit verloren gehen kann. Eine solche verabsolutirende Auffassung des unbedingten Werthes des Sittlichen würde Hartmann allerdings für eine Illusion erklären; keineswegs aber beruht ihm (wie Haym S. 71 zu glauben scheint) die Sittlichkeit, wenngleich Bewusstseinsidee, auf einer Illusion, vielmehr gehört sie nach ihm zu jener Realisirung der absoluten Vernunft (Phil. d. U. Ster.-Ausg. S. 352), welche im Menschen sich dadurch vollzieht, dass „derselbe die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseins macht“ (S. 748), indem er durch schrittweise Erweiterung der Sphäre seines Bewusstseins das früher unbewusst Erstrebte mehr und mehr mit seiner bewussten Vernunft erfasst und bewältigt (Ph. d. U. S. 356—58).

Ich breche hier vorläufig von der Betrachtung des Ethischen ab, nachdem ich dasselbe soweit erörtert, als nöthig war, um darzuthun, wie wenig der sittliche oder sonst ein anderer Standpunkt bei der Frage nach dem Werth des Lebens zu berücksichtigen ist, sondern nur der eudämonologische. Hier aber ergiebt sich

sofort, dass dasjenige, womit die eudämonologische Untersuchung sich beschäftigt, hauptsächlich das Gefühl oder die Empfindung ist, welche das Sein in uns erweckt. Ohne Gefühl und Empfindung gäbe es weder Lust noch Schmerz, und die Frage nach der Glückseligkeitssumme der Welt könnte gar nicht aufgeworfen werden.

Es fragt sich also: was ist Gefühl? Wie Hartmann sich zu dieser Frage stellt, hat er S. 214 und 224 erläutert. Kant hatte im Anschluss an die ältere Philosophie neben unzähligen anderen Geistesvermögen drei Hauptvermögen aufgestellt: Vorstellungs-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen. Seine sämmtlichen Nachfolger haben sich aber bei diesem zusammengekoppelten Dreigespann nicht beruhigen können.

Namentlich war es das Gefühl, welches allzu deutlich auf Begehrungen und Vorstellungen als auf seine Quelle zurückwies, und welches daher als besonderes Vermögen von allen Seiten fallen gelassen wurde. Erst unserer philosophisch impotenten Zeit, welche nach Abnutzung der letzten philosophischen Grössen ihre Blicke auf den Anfang der grossen Gedankenbewegung als auf einen festen Ausgangspunkt zurückwarf, blieb es vorbehalten, auch in diesem Punkte überwundene Kant'sche Schulbegriffe wieder aufzuwärmen. So vertheidigt z. B. Bona Meyer in seiner Schrift, Kant's Psychologie, das Gefühl als ein besonderes Grundvermögen, und Haym (S. 67—68) schliesst sich dieser Ansicht in seiner Kritik Hartmann's an. Sieht sich Hartmann von dieser Seite getadelt, dass er nur zwei psychische Grundvermögen annehme, so wird dieser Vorwurf durch den von anderer Seite erfolgten Tadel aufgewogen, dass er deren mehr als eine statuire. Die Herbartianer, Hegelianer und Schopenhauerianer stimmen mit Hartmann darin überein, dass das Gefühl keine psychische Grundfunction sei. Die ersteren beiden behaupten aber, dass die alleinige Elementarfunction des Geistes das Vorstellen, die letzteren, dass es das Wollen sei. Den ersteren ist Trieb und Streben nur ein Accidens des sich verwirklichenden Vorstellens, den letzteren (Bahnsen) hat der vorstellungs- und ideenlose Wille an und für sich einen nicht näher zu beschreibenden Inhalt, welcher nur in der Willensobjectivation des Gehirns die

Idee als sein phänomenales Abbild erzeugt. Man wird Hartmann die Berechtigung kaum bestreiten können, die Einseitigkeiten dieser extremen Standpunkte synthetisch zusammenzufassen und Wille und Vorstellung als coordinirte psychische Grundfunctionen zu betrachten, welche den Attributen des Absoluten entsprechen. Indem er so beide Principien vereinigt, verdoppelt sich ihm die Berechtigung, das Gefühl als eine aus diesen Principien abgeleitete psychische Erscheinung aufzufassen. Denn formell ist alles Gefühl entweder Lust oder Unlust und als solche Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines (bewussten oder unbewussten) Begehrens oder Wollens, wie Schopenhauer und viele Andere vor ihm dies angenommen haben; inhaltlich aber ist das Gefühl durch (bewusste oder unbewusste) Vorstellungen bestimmt, theils durch den (bewussten oder unbewussten) Vorstellungsinhalt des befriedigten oder nicht befriedigten Willens, theils durch die das Gefühl begleitenden (bewussten oder unbewussten) Vorstellungen oder leiblichen Sensationen, welche gleichfalls die Qualität des Gefühls modificiren. Der letzte Zweifel an der Statthaftigkeit dieser Erklärung musste durch Ausbildung der Theorie des Unbewussten schwinden, die eben jenen unklaren, dunklen, unsagbaren Elementen volle Rechnung trägt, die stets als charakteristisch für das Gefühl betrachtet wurden (vgl. auch Schopenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung" Bd. I. § 11). Weit entfernt also, dass die Region des Gefühls der Theorie des Unbewussten Schwierigkeiten bereite, wie Haym (S. 69) behauptet, ist sie es vielmehr, wo der Gedanke des Unbewussten eine (nicht blos von den Jüngern der Romantik) schon bereitete Stätte findet (S. 70). Haym wendet sich auch gegen die Definition, dass Lust befriedigter Wille sei (S. 68), und stellt dem seinerseits die Behauptung entgegen, dass nur die empfundene Befriedigung Lust sei (S. 265). Hiermit sagt er aber durchaus nichts Anderes als Hartmann, den er zu bekämpfen glaubt. Denn letzterer erklärt ja oft genug, dass jede Empfindung, also auch Lustempfindung, Bewusstsein voraussetze und dass keineswegs jede Willensbefriedigung zum Bewusstsein gelange, d. h. Lustempfindung ergebe. Dies ändert aber gar nichts an Schopenhauer's und Hartmann's Behauptung, dass die Lust als bewusstwerdende Willens-

befriedigung ein blosses Accidenz des Willens sei. Ist dies eine „kritiklose Zusammenkoppelung“ (S. 68) beider Begriffe, so schlägt sich Haym damit in's eigene Antlitz.

Will Haym die Thatsache des Sichbewusstwerdens eines sich zuvor unbewussten Geistes (welches er als Moment des Fürsichseins, oder der Rückbeziehung auf sich, oder des Sichselbsterscheinens bezeichnet) überhaupt als Argument gegen die Lehre vom unbewussten Geist benutzen, so würde doch dies das Gebiet der Vorstellung in mindestens gleichem, ja noch höherem Masse als die dunkle und unklare Sphäre des Gefühls betreffen; es ist daher ganz verkehrt von ihm, wenn er sie exclusiv gegen das Gefühl richtet und behauptet, dass Hartmann letzteres mit entschlossen zugemachten Augen „exstirpire“ (S. 69—70). Hartmann kann im Gegentheil nicht scharf genug und oft genug die Realität des Gefühls betonen; eine Realität, die ganz unabhängig davon ist, ob das Gefühl als eine ursprüngliche oder von andern abgeleitete Function des Geistes betrachtet wird. Dadurch, dass die unbewusste Vorstellung, welche das Logische als immanentes Formal-Princip in sich trägt, als ein mitwirkendes Moment bei der Entstehung des Gefühls nachgewiesen wird, wird das Gefühl noch lange nicht logisirt und rationalisirt, sondern bleibt so mystisch wie zuvor; nur ein Haym kann hiervor kopfscheu werden, dem jedes Verständniss für eine der wichtigsten Leistungen der Philosophie des Unbewussten, für die Synthese des Mystischen und Rationalistischen, d. h. für die Begründung des Satzes fehlt, dass alle ihrer formellen Entstehung nach mystisch auftretenden Producte inhaltlich doch logisch-rationalistischer Natur sind, und dass der anscheinend allerrationalistischste Inhalt doch in seinem ersten Ursprung nie anders als formell mystisch zum Lichte geboren werden kann.

Die reale Bedeutung der bewussten Vorstellung hängt von ihrer Wahrheit oder Unwahrheit, d. h. von ihrer Uebereinstimmung mit einer äusserlichen Realität ab; auf das Gefühl ist die Kategorie der Wahrheit und Unwahrheit gar nicht anwendbar, da es eine unmittelbare Realität in sich selber ist und diese seine Realität von der Wahrheit oder Unwahrheit der Vorstellungen, die bei seiner Entstehung mitgewirkt haben, gar nicht berührt

wird (vgl. Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 650). Das Gefühl ist also in der That eine ganz reale Basis, auf welcher das Gebäude einer Schätzung des Lebenswerthes errichtet werden kann.

Die Aufgabe des philosophischen Denkens ist hierbei, an diese Realitäten heranzutreten wie an irgend welche andere, z. B. der Naturwissenschaft, und mit den von ihnen gewonnenen Begriffen wie in jeder andern realen Wissenschaft irrthumsfrei und fruchtbringend zu operiren. Selbstverständlich kann die Philosophie so wenig mit Gefühlen denken, als die Naturwissenschaft mit Thieren und Pflanzen oder Kometen und Fixsternen, sondern sie kann nur mit den Begriffen von diesen Gefühlen denken, wie der Naturforscher mit den Begriffen von Thieren und Pflanzen oder Kometen und Fixsternen. Da diese Begriffe wie alle Begriffe nothwendig abstract sein müssen, so zeigt es von dem höchsten Grad von Beschränktheit und Verwirrung, wenn aus dem abstracten Charakter dieser Begriffe der Vorwurf geschöpft wird, die Gefühle selbst abstract gemacht zu haben, wenn die philosophisch unerlässliche Forderung, sich beim Philosophiren von aller Beeinflussung des Urtheils durch den Willen und das unbewusste Gefühl frei zu halten, eine „sich selbst vernichtende Superklugheit" gescholten und behauptet wird, dies heisse „das gefühlsfreie Gefühl zum kritischen Kanon machen" (S. 261).*) Wir unsererseits überlassen es Herrn Haym, gefühlvoll zu philosophiren und streben dem von Spinoza aufgestellten Ideale nach, auch die psychologischen Realitäten, die Leidenschaften, Affecte und Gefühle leiden-

*) Die Confusion zwischen dem Gefühl, als einer existirenden Realität einerseits, und der Vorstellung und Beurtheilung, welche sich der Verstand von dieser Realität bildet, andererseits, ist bei Haym so eingefleischt, dass er sogar eine ganz klare, auf dieser Unterscheidung beruhende Stelle Hartmann's nicht versteht und die Hartmann'sche Antithese für eine Wiederholung desselben mit verschiedenen Worten erklärt, um je nach Bequemlichkeit den Leser durch das eine oder andere Wort besser überreden zu können (S. 262). Hartmann aber setzt dort dem real existirenden, wenngleich auf einer Illusion beruhenden, überwiegenden Genuss die irrthümliche, nämlich auf einer Verfälschung des Urtheils durch den Trieb beruhende, Annahme eines im früheren Leben stattgehabten Genusses entgegen. So verständnisslos urtheilt Derjenige, welchen man für den feinsten Beurtheiler Hartmann's hält. Was soll man dann von den anderen erwarten!?

schaftslos, affectlos und gefühlsfrei, mit reinem, unbefangenem Denken, wie mathematische Probleme zu erörtern, des festen Glaubens, dass, wenn überhaupt, es nur auf diesem Wege der Intelligenz gelingen kann, „alle Realität bis auf den Grund zu durchschauen“ (S. 263). So wahr der Satz ist, dass „gute“ Menschen mitunter schlechte Musikanten sind, so wenig können doch die „guten“ Menschen daraus ein Recht schöpfen, die menschliche Güte ihrer besser musicirenden Concurrenten deshalb zu verdächtigen, weil beim Musiciren von ihrer sonstigen Gutheit nichts zu merken ist! —

Haym wirft Hartmann ferner vor, dass er bei der Abwägung der Gefühle „nur das Mehr oder Minder ihres Stärkegrades berücksichtige“ (S. 263) oder mit anderen Worten, dass für ihn „der Werthbegriff einzig im arithmetischen Sinne existire“ (269). Dieser Vorwurf ist völlig unbegründet und hat sich Haym dadurch irre machen lassen, dass Hartmann zur Vereinfachung der Betrachtung die verschiedenen Richtungen, in denen der Lebenstrieb sich auslebt, oder die verschiedenen Gebiete, auf denen der Wille sich bethätigt, gesondert untersucht. Hierdurch tritt nämlich die qualitative Seite des Gefühls für die Specialuntersuchung in den Hintergrund, weil sie in dem jeweilig betrachteten Gefühlsgebiet ein und dieselbe ist, so dass dann allerdings zunächst nur eine mehr quantitative Abwägung stattfindet. Die qualitative Seite kann erst dann zur Sprache kommen, wenn es sich um eine Combination der auf den verschiedenen Gebieten gezogenen Specialsummen handelt. Hier aber findet Hartmann sich einfach deshalb der näheren Betrachtung der qualitativen Seite enthoben, weil mit verschwindenden Ausnahmen sämmtliche Specialsummen nach derselben, nämlich nach der negativen (oder Unlust-) Seite ausgefallen sind, also nicht mehr ein Gegeneinander-Abwägen ihres relativen Werthes, sondern nur noch eine einfache Zusammenfassung derselben stattzufinden hat. Der Gesammtüberblick constatirt eben weiter nichts, als dass das Leben nach allen besonderen Richtungen hin einen Ueberschuss von Unlust ergiebt, wobei also eine Untersuchung über das Werthverhältniss der verschiedenen Gebiete für den gegebenen Zweck überflüssig erscheint.

Haym identificirt den, wie wir gesehen haben, bei der Frage nach dem Werth des Lebens allein massgebenden eudämonologischen Gesichtspunkt mit der praktisch sensualistischen Lebensansicht (S. 259), d. h. er wirft Hartmann vor, Lust und Unlust wesentlich nur als sinnliche Potenzen zu kennen (S. 263); genauer bestimmt scheint ihm jede Abwägung von Glück und Unglück auf der Waage rein positiver Lust deshalb trügerisch, weil er positive und abstract sinnliche Lust einander gleichsetzt (S. 268). Wir können hierin nur diejenige eines Philosophen unwürdige Ausbeutung des in der Theologie so beliebten Pfaffenkniffs sehen, den eudämonologischen Gesichtspunkt durch verleumderische Herabdrückung aller Lust schlechtweg zur nackt sinnlichen zu discreditiren, um so für theologisch supranaturalistische Forderungen Bahn zu gewinnen. Da aber Herr Haym der supranaturalistischen Metaphysik Hartmann's gegenüber sich als reiner Naturalist geberdet, so wäre nicht recht einzusehen, in welchem Interesse er sich dem pfäffischen Chorus anschliesst, es müsste denn aus reiner Oppositionslust gegen Hartmann und dessen pessimistische Resultate sein. Hartmann betont Schopenhauer's abweichender Ansicht gegenüber auf das Nachdrücklichste, dass z. B. der wissenschaftliche, künstlerische und religiöse Genuss ganz positiv ist; das Nämliche gilt selbstverständlich für jede Befriedigung eines Willens, der mehr als die blosse Wiederherstellung des Nullpunktes der Empfindung zum Ziel hat, z. B. der werkthätigen Nächstenliebe oder der gegenseitigen geistigen Förderung in der Freundschaft oder im Familienleben. So gewiss die Möglichkeit des Zustandekommens dieser Genüsse, gleich der Möglichkeit der Existenz des Menschen und seines geistigen Lebens, auf der Voraussetzung eines sinnlichen Fundaments beruht, so gewiss gehören dieselben doch, wenn man überhaupt einmal einen Unterschied zwischen sinnlicher und geistiger Seelenthätigkeit statuirt, zu jenen reinsten Blüthen des Geisteslebens, die sich am weitesten über ihre sinnliche Wurzel erhoben haben. Schon Epikur, dessen Irrthum darin bestand, den eudämonologischen Standpunkt als den höchsten und einzigen für das Individuum anzusehen, hat es scharf genug betont, dass diese geistige Lust und Unlust für die gesammte Glückseligkeit des Menschen

unendlich viel wichtiger sei als die sinnliche; wenn aber bei Epikur diese Höherstellung des Geistigen durch seinen theoretischen Sensualismus einigermassen gefährdet erscheint, so schwinden solche Bedenken gegenüber dem supranaturalistischen Spiritualismus Hartmann's gänzlich. Mit diesem auf der grundverkehrten Identificirung von positiver und sinnlicher Lust beruhenden Angriff hat Haym nur sich selbst die allergrösste Blösse gegeben. —

Schon zu Anfang dieser Betrachtung erwähnten wir, dass Pessimismus ein irreleitend gebildetes Wort sei, d. h. dass die Frage nicht lauten könne, ob diese Welt die schlechteste aller möglichen Welten sei, sondern nur, ob sie schlecht sei. Diese Frage bedarf aber offenbar noch einer näheren Präcisirung dessen, was unter schlecht zu verstehen sei. Schlecht ist offenbar der Gegensatz von gut. Es fragt sich, ob die Welt gut oder schlecht sei, und um die Grenze zwischen beiden in aller Schärfe festzustellen, bedürfen wir sozusagen eines Pegels mit einem festen Scheidungspunkte zwischen dem positiven und negativen Werthe. Da wir bereits dargelegt haben, dass der eudämonologische Standpunkt der einzige bei dieser Untersuchung zur Anwendung kommende ist, so liegt es auf der Hand, dass das Ueberwiegen der Lust in der grossen Weltbilanz auf die positive, das Ueberwiegen der Unlust auf die negative Seite des Pegels fallen muss, dass mithin der feste Nullpunkt da gesucht werden muss, wo Lust und Unlust sich so vollständig paralysiren, dass weder von der einen, noch von der andern Seite der geringste Ueberschuss bleibt. Dieser Zustand ist aber in der Wirklichkeit des Lebens so wenig erreichbar, wie ein Körper auf einer punktuellen Spitze stehen kann, obwohl theoretisch nicht einzusehen ist, warum sein Schwerpunkt nicht genau über der Spitze stehen könne. Je erfolgloser alle unsere Umschau nach diesem Nullpunkt des Pegels oder Bauhorizont der Empfindung innerhalb des wirklichen Lebens ist, desto näher muss uns der Gedanke treten, denselben ausserhalb des Lebens zu suchen. Im Nichtleben ist ganz entschieden kein Ueberschuss von Lust oder Unlust, ist offenbar jener innerhalb des Lebens vergeblich gesuchte Nullpunkt der Empfindung gegeben. Das Problem des Pessimismus wird sich also auch so fixiren lassen: steht das Leben an eudämonologischem

Werthe über oder unter dem Nichtleben, ist das Sein der Welt ihrem Nichtsein oder das Nichtsein der Welt ihrem Sein vorzuziehen?

Haym polemisirt hiergegen mit der Behauptung, dass eine solche Vergleichung einen Standpunkt jenseits der beiden Verglichenen voraussetzen würde (S. 258), „dass aber die Prätension, die Welt von einem Standpunkt ausserhalb derselben beurtheilen zu wollen, nun einmal widersinnig in sich sei" (S. 260). Dieser Einwand ist nur eine Consequenz der schon oben gerügten Haym'schen Verwechselung zwischen den Gefühlen als existirenden Realitäten und den Begriffen, welche das Denken des Philosophen sich behufs der Urtheilsgewinnung aus diesen Realitäten bildet. Hätte er sich klar gemacht, dass es nicht das Leben selbst, sondern der Begriff dieses Lebens ist, mit welchem die philosophische Reflexion operirt, so würde er keinen Anstoss daran genommen haben, dass dem Begriff des Lebens und Daseins der gleichberechtigte Begriff des Nichtlebens und Nichtseins gegenübergestellt würde. Je roher und ungebildeter das Denken, desto widerstrebender verhält sich dasselbe gegen den zugemutheten Vergleich zwischen dem Begriff einer empirisch gegebenen Realität und einer gedanklichen Supposition. Den Gipfel der Bornirtheit betrachtet man da als erreicht, wo der lehrhafte Vergleich wegen der vorausgesetzten Unmöglichkeit, die eine Seite für realisirbar zu halten, stricte abgelehnt wird. So macht es Haym mit dem Vergleich zwischen Sein und Nichtsein, weil er seinerseits das Nichtsein für unrealisirbar hält.

Es bedarf aber in der That durchaus keines Standpunktes ausserhalb der Welt, um das Sein der Welt mit ihrem Nichtsein zu vergleichen; es bedarf dazu durchaus nur des reinen, vorurtheilslosen Denkens und seiner Abstractionsfähigkeit, obwohl man dieses in gewissem Sinne einen Standpunkt ausserhalb der Welt nennen könnte. Der Taub- oder Blindgeborene kann sich freilich von der Empfindung des Hörens oder Sehens keine Vorstellung machen; wohl aber kann der Hörende und Sehende sich in Gedanken in den Zustand des Tauben oder Blinden versetzen, indem er von seinen Gehör- und Gesichtseindrücken abstrahirt. So kann vom Standpunkt des Nichtlebens das Leben

gewiss nicht begriffen werden, wohl aber kann der Lebende durch Abstraction von dem Zustande des Lebens in Gedanken den Zustand des Nichtlebens erfassen und zum Vergleiche herbeiziehen. Ein je geringerer Theil des uns empirisch gegebenen Gesammtinhalts des Bewusstseins fallen gelassen werden soll, um so schwieriger wird die reinliche und saubere Ausschälung bei der von uns in der Regel nicht beachteten innigen Wechseldurchdringung der geistigen und sinnlichen Fähigkeiten; haben wir aber von dem Gesammtinhalt unseres Bewusstseins zu abstrahiren, so kostet dies gewissermassen nur einen einzigen Schnitt des gedanklichen Secirmessers. Weit entfernt also, dass das Nichtsein uns unbekannt wäre, können wir im Gegentheil bei unserer stets so mangelhaft bleibenden Kenntniss des Seins behaupten, dass gar nichts uns so durch und durch bekannt sei wie das Nichtsein. Wie schon oben bemerkt, ist es ganz und gar gleichgültig, ob der Zustand des Nichtseins dabei als realisirbar betrachtet wird oder nicht; für den Standpunkt des reinen Denkens sind Sein und Nichtsein apriorisch völlig gleichberechtigt und ist das thatsächlich vorhandene Sein nichts weiter als ein ganz rohes, empirisch gegebenes Factum. Für das Individuum bezweifelt auch wohl Herr Haym nicht, dass vor dem Zustande des Daseins das Nichtsein vorherging, sowie es auf denselben wieder folgen wird; für das Universum müssen alle diejenigen, welche dasselbe als ein gesetztes, als eine absolute Position, oder als eine Summe von absoluten Positionen ansehen, einräumen, dass dieser Begriff der Setzung den des Nichtseins wenigstens als begriffliches Prius voraussetzt und die Wiederherstellung dieses Ausgangspunktes durch Aufhören der ponirenden Functionen zum mindesten der Möglichkeit nach offen lässt. In der Wirklichkeit ist also auch hier die Richtung der Bewegung die umgekehrte wie im Denken: der denkende Geist, in die seiende Welt sich hineingestellt findend, muss mit dem Sein beginnen und durch Negation desselben zum Nichtsein gelangen, als zu einem Durchgangspunkt, bei welchem er im Denken nicht stehen bleiben kann, sondern von dem er zum Sein zurückkehren muss. Der reale Process des Absoluten hingegen führt vom Nichtsein

zum Sein, und kann, wenn der Pessimismus recht hat, nicht beim Sein als einem Letzten verharren.

Hiernach ist die Berechtigung von Haym's trivialer Forderung zu ermessen, dass „der Werth der Welt mit ihrem eigenen Massstabe gemessen werden muss“ (S. 260). Unter dem Messen mit dem eigenen Masstabe kann man nämlich bei jedem Dinge nur das Messen der Species an dem Gattungsbegriff verstehen, wo dann stets herauskommt, dass jegliches Ding in Folge des Waltens der unbewussten Weltvernunft das bestmögliche in seiner Art, d., h. vollkommen ist, aber gar kein Resultat für den Werth der Existenz einer solchen Art oder Gattung überhaupt sich ergiebt, um was allein es sich hier doch handelt. Der Floh mit seinem eigenen Massstabe gemessen ist ein höchst vollkommener Floh, die Laus eine höchst vollkommene Laus, der Bandwurm ein höchst vollkommener Bandwurm; aber dass diese Haut- und Eingeweideschmarotzer die bestmöglichen sind, welche sich nur denken lassen, entscheidet doch gar nichts über den Werth ihrer Existenz! Will man letzterer Frage näher treten, so kann man es nur dadurch, dass man das Dasein solcher Schmarotzer mit ihrem supponirten Nichtsein (als einem hypothetischen Falle der Nichtwirklichkeit) vergleicht und sich überlegt, welche Seite der gestellten Alternative den Vorzug verdiene. Ebenso erscheint die Welt mit ihrem eigenen Massstabe, d. h. an dem Gattungsbegriffe „Welt“ gemessen als höchst vollkommen oder als die beste aller möglichen Welten; aber dieses optimistische Resultat sagt gar nichts aus über den Werth ihres Daseins, welcher nur durch Vergleich mit ihrem supponirten Nichtsein ermittelt werden kann. So zeigt sich, dass das kategorische Verbot, den Werth der Welt mit einem andern als ihrem eigenen Massstabe zu messen, den auch bei Hartmann anerkannten logisch-evolutionistischen Optimismus von vornherein zum Alleinherrscher proclamirt und damit jede Lösung der Frage nach dem eudämonologischen Werth des Lebens und Daseins als solchen peremtorisch abschneidet, indem es durch den geforderten absoluten Denkverzicht den Menschen nöthigen will, das Joch seiner Existenz so reflexionslos wie der Ochse vor dem Pfluge zu tragen, oder

doch seine Reflexion auf die Zweckmässigkeit und Weisheit der Anschirrungsmethode zu beschränken. —

Sämmtliche Gegner Hartmann's scheinen keine Ahnung davon zu haben, dass der Pessimismus in Hartmann's System ein integrirender Bestandtheil ist, der mit Nothwendigkeit aus den metaphysischen Principien, der Blindheit und Unvernunft des Willens und der durch den blinden unvernünftigen Willen allein gesetzten Existenz der Welt folgt, — metaphysische Annahmen, welche wiederum nur der letzte zusammenfassende Ausdruck der psychologischen Induction über die Natur des Willens sind. Diesen metaphysischen Zusammenhang verkennend, glauben sie den Pessimismus auf schiefe subjective Auffassung der Erfahrung zurückführen zu können, die allein in persönlicher pessimistischer Stimmung wurzle (Haym S. 280). So sagt z. B. Weis: „Fragen wir nun, worauf Hartmann seine Verbrecher-Wahnsinns-Theorie der Weltschöpfung stützt? so ist zu antworten: darauf, dass er in der Welt mehr Unlust wahrnimmt als Lust" (S. 305). Die verhältnissmässig von Hartmann nur sehr kurz behandelte metaphysische Begründung der pessimistischen Weltanschauung ignorirt Weis daher gänzlich, um sich desto eingehender gegen die empirischen Beweise desselben zu richten, welche von Hartmann allerdings am gründlichsten behandelt sind, da er in Bezug auf die metaphysischen mit geringen Ausnahmen das bereits von Schopenhauer darüber Beigebrachte stehen lässt und in aller Kürze anführt. Gleichwohl ist die auf wenigen Seiten ausgeführte apriorische Begründung der überwiegenden Unlust für jeden Denkgewohnten vollkommen schlagend, wenngleich sie sich von Schopenhauer's Uebertreibungen gänzlich fernhält. Dieselbe ist in folgenden vier Punkten zusammengefasst: 1. Nervenermüdung, 2. Mehrzahl aller Lust durch Nachlassen von Schmerz und Unlust, 3. Unbewusstbleiben der meisten Willensbefriedigungen gegenüber dem Bewusstwerden aller Unlust, 4. kurze Dauer der Befriedigung gegenüber der beständigen Nichtbefriedigung des beständigen Wollens (Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 660), wozu als fünfter Punkt die Nichtcompensirbarkeit der Unlust durch ein objektivgleiches Mass von Lust tritt (ebenda S. 663—64). Die vier zuletzt angeführten Punkte ruhen allein auf den psychologischen oder metaphysischen

Gesetzen des Willens, seiner Befriedigung und Nichtbefriedigung und gelten daher ganz allgemein für alle Objectivationsstufen des metaphysischen Willenswesens, gleichviel ob in unserer oder einer andern Welt (ebenda S. 660—61), gleichviel ob in Geistern mit oder ohne Leib; nur der erste der fünf Punkte beruht auf der Voraussetzung eines materiellen Organismus und kann deshalb das Gesetz der Ermüdung auch nur für solche Geister a priori angenommen werden, welche mit einem Sinnenleibe bekleidet sind.

Nur gegen diesen ersten und unwichtigsten der Punkte erhebt Weis Einspruch, indem er Hartmann's Annahme bestreitet, dass die bei jedem Gefühl eintretende Nervenermüdung die etwa vorhandene Lust eines Individuums vermindere oder gänzlich tödte, die vorhandene Unlust desselben jedoch durch Hinzukommen der Müdigkeit noch vermehre, woraus das Ueberwiegen der Unlust mit Evidenz hervorgeht. Herr Weis ist anderer Ansicht. „Die Aale werden das Schinden gewohnt" und „die Nerven stumpfen ab gegen das Hässlichste und empfinden es gar als Lust; und wenn Ermüdung die Lust nicht festhält, so hält sie auch den Schmerz nicht fest; der Mensch wird indifferent, wird gleichgültig gegen Alles" (S. 308). In Wahrheit lässt aber die Nervenabstumpfung gegen den Schmerz, welche, wie Weis annimmt, sehr „rasch" eintritt, sehr lange auf sich warten, ehe sie ihren wohlthätigen Schleier über schmerzgequälte Seelen oder Sinne breitet. Wer je heftigen Seelen- oder Körperschmerz empfunden, wird dies wissen, ganz abgesehen davon, dass die Beendigung einer bis zur Ermüdung genossenen Lust in eines Jeden Macht gegeben ist, wogegen keine Erdenmacht im Stande ist, die Schmerzen eines bis zum Tode erschöpften Kranken zu heben, es sei denn durch künstliche momentane Betäubung. Eine Erleichterung der Unlust durch eintretende Nervenabstumpfung macht sich jedenfalls erst nach häufiger Wiederholung oder lang anhaltender Einwirkung desselben Schmerzes geltend, nachdem die Gesammtsensibilität auf eine niedere Stufe herabgedrückt worden ist. Lange bevor dieselbe eintritt, wirkt jedoch der dauernde Schmerz dahin, ihn immer unerträglicher zu machen, wobei die Zunahme nur periodisch durch Momente der Erschöpfung unterbrochen wird, um dann desto heftiger wiederzukehren. Jedenfalls werden die

Nerven, ehe sie gegen den Schmerz abstumpfen, zuerst durch denselben immer reizbarer und empfindlicher gemacht, und furchtbare Schmerzen müssen vorhergehen, ehe die Nacht der Empfindungslosigkeit hereinbricht, die, wenn sie dann endlich eintritt, sehr oft doch nur das Mittel ist, die Ertragung neuer Schmerzen möglich zu machen. Wenn Weis somit auch in Bezug auf das Individuum Unrecht hat, so kann man ihm doch auf der andern Seite so viel einräumen (S. 368), dass bei Völkern die Abstumpfung gegen das Elend als eine Art Regulator gegen das Uebermass der Qualen wirkt, besonders so weit es sich nicht um unmittelbar empfundenen physischen Schmerz, sondern um die hinzutretende marternde Reflexion über denselben und seine Ursachen, oder um geistige Leiden, wie verletzte Ehre, Stolz und Scham, handelt. Aus der Existenz eines solchen zweckmässigen Regulators aber, welcher ganze Völker wie zur Zeit des dreissigjährigen Krieges in dumpfe Betäubung versenkt, um ihnen das Uebermass der Qualempfindung über die auf ihnen lastenden Greuel zu ersparen, kann man gewiss keine Schlüsse ziehen zu Gunsten einer optimistischen Weltanschauung. Ebensowenig kann dadurch ein Einwand erhoben werden gegen die Thatsache, dass lang anhaltender Schmerz dem Einzelnen zunächst nur die Unlust des Leidens steigert.

Hiermit wären im Wesentlichen die gegen die allgemeinen Grundlagen der Hartmann'schen Beweisführung erhobenen Einwendungen erledigt und als unstichhaltig erkannt. Wir haben nunmehr den Gegnern des Pessimismus in das Gebiet der empirischen Einzeluntersuchung zu folgen, um zu erforschen, ob ihre Gegengründe dort sich als gewichtiger herausstellen.

III.

Die privativen Güter und die Arbeit.

Hartmann behauptet, dass Jugend, Gesundheit, Freiheit und auskömmliche Existenz nicht als positive Glücksgüter zu betrachten seien, sondern nur in einem Fehlen gewisser Kategorien von Schmerz bestehen und gleichsam nur den Bauhorizont für anderartige Genüsse bilden. Dagegen führt Weis das Verhalten „junger Hunde", „spielender Kinder", „zur Universität versetzter Studenten" und „junger Mädchen von tausend Wochen" an, welche im „Vollglücke des Besitzes" nicht „auf dem Nullpunkt", sondern auf dem „Höhepunkt der Empfindung" (S. 310) stünden. Ein wenig Ueberlegung hätte ihm aber sagen müssen, dass bei all diesen angeführten Geschöpfen die vorhandene positive Lust keineswegs aus den vier Quellen der Jugend, Gesundheit, Freiheit und auskömmlichen Existenz, sondern aus ganz anderen hinzukommenden fliesst. So bei dem jungen Hunde und den spielenden Kindern aus dem Spiel- und Bewegungstriebe, bei dem Studenten aus dem Gefühl der beginnenden Selbstständigkeit und des Contrastes derselben mit der bis dahin ertragenen väterlichen resp. schulmeisterlichen Bevormundung, oder aus den ersten Regungen des erwachenden Ehrgeizes, oder ebenso wie bei dem jungen Mädchen aus Eitelkeit und Gefallsucht, vor allen Dingen aber aus dem instinctiven, glaubens- und hoffnungsvollen Lebensdrange mit all seinen Genuss erwartenden, zuerst beseligenden und erst später zum Schmerz führenden Illusionen. Das ist also etwas zu jenem

Bauhorizont positiv Hinzukommendes, was keineswegs aus ihm als seiner zureichenden Ursache erwächst. Meyer erkennt und durchschaut dieses Verhältniss ganz genau, indem er sagt: „Allerdings kann das Glück der Gesundheit nur im Gegensatz zum Unglück der Krankheit, das Glück der Freiheit nur im Gegensatz zum Missgeschick der Knechtschaft, das Glück gesicherten Auskommens nur im Gegensatz zur Sorge der Noth empfunden werden. Und es mag richtig sein, dass derjenige das Glück am tiefsten empfindet, der zuvor das entsprechende Uebel selbst gekostet hat. Wenn dem so ist, dann kann man freilich sagen, dass für das Bewusstsein desjenigen, der im Leben nichts von Krankheit, Knechtschaft und Noth zu wissen bekommen hätte, auch das Glück der Gesundheit, Freiheit und des Wohlstandes nicht vorhanden wäre. Für seine Empfindung brächten dann diese Güter nichts weiter, als die aus der Ungestörtheit des Nullpunktes der Empfindung sich ergebende Zufriedenheit“ (S. 18). Das Festhalten dieser Zustände als positiven Glücks mit richtigem Tact aufgebend, sucht Meyer dieselben dagegen wenigstens als zeitweiliges oder Contrastglück zu retten, also argumentirend: „Aber wo lebt denn nun auf dem weiten Erdenrund der Mensch, der in seinem Leben weder an sich, noch an Anderen von Krankheit, Abhängigkeit und Noth je etwas zu wissen bekommen hätte? Einen solchen Menschen giebt es nicht, darum kann und wird eben auch ein Jeder durch Vergleich schon das jeweilige Freisein von jenen Uebeln als ein zeitweiliges Glück empfinden. Diese Empfindung kann allerdings nicht andauernd als Lust gefühlt werden, sondern nur in den wiederkehrenden Augenblicken vergleichender Selbstbesinnung, aber diese Zeitweiligkeit der Lust hebt die Lust selbst nicht auf, sondern bedingt gerade ihre Wirksamkeit, denn alle Lust erstickt in ununterbrochener Dauer“ (S. 19). Abgesehen davon, dass durch die Darlegung und das Zugeständniss des grossen Manco's, demzufolge es „keinen Menschen giebt, der weder an sich noch an Anderen von Krankheit, Abhängigkeit und Noth je etwas zu wissen bekommen hätte“, das Dasein einer zeitweiligen Lust bewiesen werden soll, hat dieser Beweis denn doch verschiedene sehr bedenkliche Seiten. Zunächst ist er kein Beweis für positives Glück,

objectiven

sondern nur für ein aus dem Vergleich des Nullpunktes gegen negative Standpunkte hervorgegangenes *Contrastglück*, welcher Vergleich, wenn er an dem vom vergleichenden Individuum früher selbst innegehabten negativen Standpunkte geschieht, dasselbe doch jedenfalls nicht höher heben kann, als es zuvor gestanden hat. Geschieht derselbe jedoch im Gefühl des eigenen Besitzes von Jugend, Gesundheit und Wohlhabenheit im Hinblick auf jene Unzähligen, welche daran Mangel leiden, so kann dieser Contrast doch nur von krass egoistischen Naturen als ein zeitweiliges, nicht von Mitleid mit den minder gut Situirten durchsetztes Glück empfunden werden. Feineren, mitfühlenden und selbstlosen Gemüthern wird, wenn es überhaupt von ihnen empfunden wird, dieses zeitweilige Glück doch jedenfalls so mit Unlust und Mitleid gemischt sein, dass von Glückesgefühl nicht viel mehr übrig bleiben kann.

Allerdings scheint es, als wisse Meyer auch hierfür Rath, indem er behauptet, „ein Glück bleibt Glück, auch wenn ich es mir nicht stündlich wiederhole, dass es ein Glück ist. Es bleibt ein Glück als dauernde Lustquelle. Ein solches Glück bleibt es, *auch wenn es mir durch keinen Vergleich als solches zur bewussten Empfindung kommt*“ (S. 19). Hiergegen ist jedoch zweierlei einzuwenden. Erstens verwechselt Meyer Gut und Lust, sophistischer Weise beides zusammenfassend in dem Worte Glück. Ein Gut nämlich ist ein *rein äusserlicher Umstand*, aus welchem bedingungsweise durch das Hinzukommen weiterer Umstände eine innerliche subjective Lustempfindung entspringen kann, welcher *an sich* jedoch noch keine ist. Beides zu confundiren und unter dem Begriff Glück zusammenzufassen, ist daher ein Wortspiel zwischen *actuellem* Glück und *möglicher* Glückempfindung; nur das erstere kann aber in Rechnung gestellt werden, denn sonst müssten auch alle Unglücksquellen als Unglück figuriren. Hieraus entspringt die zweite Einwendung gegen Meyer's Behauptung, nach welcher er in der That actuelle unbewusste Lust anzunehmen scheint. Sein beständiges Zurückkommen darauf, dass Glück Glück bleibt, „auch wenn es durch keinen Vergleich als solches zur bewussten Empfindung

kommt" (S. 19 u. 20)*) lässt kaum etwas anderes annehmen und ist jedenfalls ohne Erläuterung eine noch gewagtere Behauptung als mit einer solchen. Jedenfalls könnte dann der pessimistische Gegner mit demselben Recht das Dasein wer weiss welcher unbewusster Unlust behaupten, unbeschadet ihrer Verhüllung für das Bewusstsein durch Illusionen.

Hartmann's Begriff der Zufriedenheit sollte man gewiss für klar und verständlich halten, nichtsdestoweniger finden sich auch hier Missverständnisse, wie denn z. B. Meyer, denselben ganz verdrehend, sagt, „dass jede positive Lust ihm (H.) nur als eine unerwünschte Störung der Zufriedenheit erscheint" (S. 9). Die

*) Das Unrichtige dieser Behauptung sieht selbst Weis ein, indem er S. 314 sagt, dass jedes Wesen den normalen Zustand „nur dann als ein Glück bezeichnen wird, wenn es sein Augenmerk auf Zustände richtet, welche dem normalen nicht entsprechen", also wenn es auf den Contrast reflectirt. Freilich behauptet er unsinnigerweise im vorhergehenden Satze, dass jedes Wesen „sich jederzeit des normalen Zustandes bewusst ist" — was durch die einfachste Selbstbeobachtung widerlegt wird. — Haym ist von solchen Irrthümern frei und urgirt S. 265, dass nur die empfundene Befriedigung Lust sei, nur meint er unbegreiflicherweise damit etwas anderes als Hartmann gesagt zu haben (vgl. oben S. 17). Ausserdem befindet er sich in dem Irrthum, dass der Satz, „die Unlust werde immer eo ipso bewusst", sich ganz auf Hartmann's Theorie von der Entstehung des Bewusstseins stütze und mit dieser zusammenstürze (S. 265), während es sich doch einfach um eine empirische Thatsache des Bewusstseins handelt.

Den Vogel abzuschiessen blieb in diesem Punkte Herrn Pastor Knauer vorbehalten. Nachdem derselbe den Satz im Allgemeinen als richtig anerkannt, dass die Summe der Unlust in der Welt stets grösser als die Summe der Lust, fährt er fort: „Ja, ich muss auch (?) einräumen, dass für einen ausserhalb des Weltgetriebes stehenden Beobachter die Masse der Unlust sich gewichtiger herausstellen muss, als die Masse der Lust. Aber für uns, die wir in diesem Jammerthal ringen, uns mühen, leiden und dulden, für uns wiegt die Unlust schliesslich doch nicht so schwer, als sie eigentlich wiegen sollte .... So wiegt denn in der That, vom Bewusstsein des einzelnen Menschen und vom Gesammtbewusstsein der Menschheit aus betrachtet, die Unlust nicht so schwer, als sie an sich wiegt" (S. 32—33). Vielleicht erfreut Herr Knauer bei nächster Gelegenheit seine Leser mit näheren interessanten Aufschlüssen über die feinen Unterschiede erstens zwischen Grösse und Gewicht der Unlust, zweitens zwischen Soll-Gewicht und Ist-Gewicht derselben und drittens zwischen empfundenem Gewicht und Gewicht-an-sich derselben.

Zufriedenheit fordert aber durchaus nicht ein Verzichtleisten auf Glück, so wenig als sie ein Streben nach positivem Glück fordert, nur insofern das Streben nach positiven Gütern indirekt die Zufriedenheit gefährden kann, ist dasselbe bedenklich für denjenigen, welcher sich bereits dazu entschlossen hat, die Zufriedenheit um jeden Preis sich zu wahren. Ein Entschluss, der selbstverständlich erst auf pessimistischen Voraussetzungen einen Sinn hat, also vor Nachweis der Berechtigung des Pessimismus nicht zur Sprache kommen kann. Aber selbst für den consequenten Pessimisten giebt es doch immer noch positive Genüsse (z. B. der Kunst und Wissenschaft), bei denen eine Gefährdung der Zufriedenheit als höchst unwahrscheinlich ausser Acht gelassen werden kann. — Nur in diesem Sinne hat eine gewisse positive Lust neben der Zufriedenheit des auf Glück im Allgemeinen Verzichtleistenden Platz; keineswegs aber ist in der reinen Zufriedenheit als solchen, wie Haym S. 267 will, der volle Schein positiver Lust enthalten. Denn die Lust über das Entronnensein aus den Stürmen des Lebens ist nur Contrastlust und ragt nicht positiv über den Bauhorizont hervor, und die etwaige Lust der Hoffnung, welche bei den noch nicht völlig Resignirten der Zufriedenheit eine süsse Beimischung geben kann, ist zwar positiv, geht aber auch nicht aus der Zufriedenheit hervor, sondern liegt ebenso wie die obenerwähnten Kunst- und Wissenschaftsgenüsse neben der Zufriedenheit. —

Ebensolche Irrthümer wie die soeben dargelegten finden sich bei Weis, Meyer und Haym in der Bekämpfung der Hartmann'schen Ansicht, dass Arbeit an und für sich ein unlusterzeugendes Uebel ist. Alle drei behaupten dem entgegen, dass die Freude an der Arbeit weitaus die durch die Anstrengung erzeugte Unlust überwiegt. Ehe man dies behauptet, muss man sich aber klar machen, was von der bei der Arbeit empfundenen Lust durch andere Gründe als durch die Lust am Thun hervorgerufen wird. Zunächst ist davon abzuziehen der Contrast mit der Langenweile, dem Müssiggang und dessen üblen Folgen, so dass man die Arbeit als das kleinere von zweien Uebeln wählt und wohl daran thut. Zweitens dient die Arbeit als Mittel zu dem Zweck, zu

einer auskömmlichen Existenz zu gelangen,*) d. h. zu dem Bauhorizont des Glückes. Insoweit sie mehr Mittel ergiebt, als die auskömmliche Existenz erfordert, dient sie zur Befriedigung des Erwerbstriebes und zur Beschaffung grösserer Lebensgemächlichkeit. Drittens ist sie die Waffe im Turnier des Ehrgeizes; viertens schafft sie den Genuss des Familienlebens und das wohlthuende Gefühl, zu dem Wohl der Angehörigen beizutragen; fünftens das von ihr bei manchen Berufsarten hervorgerufene Bewusstsein, für die Welt etwas zu leisten, wie es z. B. der Arzt, der Lehrer, der Priester oder eine im Hause ihres Gatten waltende Frau empfindet, und sechstens die Freude an der von ihr zu Stande gebrachten Production, welche sich als hoffendes Vorgefühl bei der Arbeit äussert. Diese letztere Freude wird jedoch hauptsächlich nur dem Künstler oder Forscher zu Theil, und wenn sie in früheren Zeiten auch den mechanischen Arbeitern lächelte, so wird sie doch in unserer Zeit der Maschinen und immer grösser werdenden Arbeitstheilungen immer seltener, selbst auf geistigem Gebiete durch die immer weiter um sich greifende Specialisirung der Fächer und die dadurch herbeigeführte Verengerung des Gesichtsfeldes der einzelnen Gelehrten. Konnte der Uhrmacher noch des vorigen Jahrhunderts in seinem Genre ein Kunstwerk liefern, das ganz allein sein Werk, sein Stolz und seine Freude war, so ist das heutzutage nur noch in sehr seltenen Fällen möglich, und die Freude dieser geringen Zahl von Arbeitern an ihrem Werke wiegt unleugbar nicht die Mühsal jener Tausende und aber Tausende auf, welche gezwungenermassen in der Tretmühle der Maschinenarbeit gehen oder ein Opfer der Arbeitstheilung sind. Freude an seiner Arbeit zu haben kann man doch gewiss von einem Arbeiter nicht verlangen, der Tag ein Tag aus und Jahr um Jahr z. B. Stecknadeln anspitzt, Nähnadeln bohrt oder schleift, oder ein und dasselbe Uhrrädchen

*) Wenn Weis S. 312 behauptet, dass H. nur die von der Noth des Lebens erzwungene, aber nicht freigewollte Arbeit in der Welt sieht, so hat er die anderen Motive, welche H. ausdrücklich angiebt (Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 666—667): Ehrgeiz, Langeweile und die segensreichen Folgen derselben, seinen Lesern einfach unterschlagen. Er selbst löst seine Phrase der freigewollten Arbeit in ein nichtempfundenes Müssen auf.

producirt, was erst noch durch zwanzig andere Hände zu gehen hat, ehe es von dem letzten Arbeiter in eine von Anderen gefertigte Uhr eingefügt wird. Je gebildeter ein solcher Arbeiter ist, desto unerträglicher wird ihm seine Arbeit sein, welche er des Unterhaltes wegen gezwungenermassen verrichten muss, und bei der von einer „Freude an sich in der Bethätigung unserer Kraft", wie Bona Meyer (S. 17) meint, doch nicht die Rede sein kann.*) Wenn ihm ja dennoch Freude aus derselben erwächst, so wird diese nur mittelbare Folge der Arbeit, aber nicht durch die Arbeit selbst hervorgerufen sein.

In all' diesen Fällen ist also die Arbeit um ausserhalb ihrer liegender Motive willen ergriffen worden und ist nur der Preis, um den entweder die Abwehr grösserer Uebel oder das Erlangen positiver Güter erkauft wird. Ein solcher Preis kann an und für sich sehr wohl ein Uebel sein, welches Unlust verursacht, und wenn man alle die angeführten, aus der indirekten Befriedigung entspringenden Lustempfindungen von der bei der Arbeit empfundenen unklaren Gesammtsumme von Lust in Abrechnung bringt, so wird man kaum noch geneigt sein, zu bestreiten, dass die Arbeitsthätigkeit an und für sich beschwerlich und unangenehm ist. Der Nutzen und Segen, welchen die Arbeit herbeiführt, wird durch diese Auffassung keineswegs verkleinert oder verkannt, sondern willig anerkannt, und die Ehre und das Verdienst der Arbeit wird durch dieselbe entschieden erhöht. Denn es ist offenbar viel achtungswerther, die Arbeit trotz der durch sie erweckten Unlust zu verrichten, als sich ihr mit epikuräischem Sinne nur um des von ihr selbst gebotenen Vergnügens willen hinzugeben. Kann eine von beiden Auffassungen träg und schlaff genannt werden, so ist es jedenfalls die letztere und nicht die erstere, wie Bona Meyer annimmt. Wer trotz der Unlust arbeitet, ist doch wohl am wenigsten träge zu nennen. Das Bewusstsein der indirecten sittlichen Bedeutung

*) Hätte sich Haym die Folgen dieser modernen Arbeitstheilung etwas näher überlegt, so würde er sich sicher die Frage erspart haben (S. 267): welche „Galeerenarbeit" Hartmann bei diesen seinen Betrachtungen im Sinne gehabt habe.

der Arbeit kann und soll uns ohne Zweifel über die Unlust der Arbeit hinwegbringen, aber nimmermehr kann es dieselbe beseitigen, und muss sie deshalb, wie Hartmann gethan hat, unter allen Umständen ihrer allgemeinen Verbreitung und der Länge ihrer Dauer wegen bei der grossen Bilanz von Lust und Unlust in der Welt schwer in's Gewicht fallen.

IV.

Die Liebe.

Eine besondere Antipathie haben die Gegner des Pessimismus gegen Schopenhauer's und Hartmann's Behandlung der Liebe, welche beide zwar in verwandtem Sinne, aber nicht übereinstimmend in den daraus zu ziehenden Consequenzen, auch das mächtigste aller menschlichen Gefühle, die Liebe, für eine Illusion und für etwas dem Individuum mehr Leid als Lust Erweckendes erklären. So polemisirt Weis S. 125—129 gegen das, was H. nur im vorbereitenden Sinne über die Liebe sagt, um zu zeigen, was die Liebe nicht ist, was W. aber allen Ernstes als Definition der Liebe nimmt. Schopenhauer's und Hartmann's Auffassung dieses mächtigsten und wichtigsten aller Factoren des Menschenlebens geht ganz und gar in dem von ihm nachgewiesenen unbewussten metaphysischen Zwecke der Liebe auf, welchen zu erfassen aber keiner seiner Gegner, sagen wir, den Muth hat, daher sie sich sammt und sonders aus Leibeskräften dagegen stemmen und das Allerverkehrteste darüber annehmen und aussagen. Keiner von ihnen (Herr Weis an der Spitze) scheint es begreifen zu können, dass es die Aufgabe der Philosophie ist, bei der Untersuchung der menschlichen Bestrebungen und Empfindungen ohne jede Schönfärberei und mit voller Rücksichtslosigkeit allein nach Wahrheit zu streben, und dass es eine falsche Pruderie wäre, die Dinge nicht beim rechten Namen nennen zu wollen, da dergleichen ernste metaphysische Werke denn doch am Ende auf den Backfischstandpunkt höherer Töchterschulen keine Rücksicht zu

nehmen haben. Gewisse nicht wegzuleugnende Dinge nicht sehen zu wollen, ist, namentlich bei der Behandlung sexueller Fragen, eine beliebte Gouvernantenmanier, eine Manier, die freilich allen Denen, welche gewisse Dinge zu verbergen wünschen, äusserst angenehm ist. So liegt es im Interesse der Kirche, alle ihre Anhänger gleich dem Vogel Strauss mit unter die Flügel gestecktem Kopf zu erhalten und sie ja nicht sehen zu lassen, was doch klar zu Tage liegt. Derlei Rücksichten aber hat die Philosophie nicht zu nehmen und überlässt sie Denen, welche diese Mittel nöthig haben. So kommt es denn, dass gegen H.'s Rücksichtslosigkeiten im Sehen der Dinge wie sie sind und ganz besonders gegen seine Auffassung der Liebe, namentlich von kirchlicher Seite, die giftigsten Ausfälle und die unbegründetsten Verdächtigungen erhoben worden sind.

So behauptet Pastor Knauer, dass über Hartmann's „das Geschlechtliche berührenden Auslassungen die Pestluft der Prostitution, nur noch etwas geschwängert mit dem Egoismus des Hagestolzenthums“ (S. 48) lagere und er bezüglich der Liebe den Menschen „förmlich dem unvernünftigen Thiere gleichstelle“ (S. 45), aus welchen Eigenschaften der Philosophie des Unbewussten der geistliche Herr den Erfolg des Werkes zu erklären sucht, indem er fortfährt: „Dadurch offenbar, wie schon Andere das angedeutet haben, hat sich diese neue Weisheit des Unbewussten noch ganz besonders gewissen gebildeten Kreisen dieses Zeitalters empfohlen“ (S. 49). „Wie schon Andere das angedeutet haben“ bezieht sich augenscheinlich auf den ebenso gläubig gesonnenen Weis, welcher den Succes der Hartmann'schen Philosophie parallelisirt mit dem Zulauf der „Offenbach'schen Stücke auf dem Theater“ (S. 129). Bei dieser Verdächtigung scheint Weis sowohl wie Knauer es gänzlich zu vergessen, dass sich doch auch in der christlichen Religion gewisse delicate Punkte finden, von denen boshaft Gesinnte das Gleiche behaupten könnten, was hier die beiden Ehrenmänner von der Philosophie des Unbewussten aussagen. Man erinnere sich nur an den Mariencultus der Mönche und an den Himmelsbräutigam der Nonnen, und bedenke, dass Jahrhundertelang und, wenn auch etwas gemässigt, bis auf den heutigen Tag der Katholicismus in ganz officieller Weise als

Phantasieentschädigung für reale Entsagungen eine aus diesen Theorien entsprungene Praxis übte und noch übt, welche in geschichtlich beglaubigter Weise zu den gröbsten Ausschreitungen geführt hat. Die Geschichte der Religion weiss davon zu berichten und hat in den Königsberger Muckern und den amerikanischen Seelenbräuten mit ihren in allen Confessionen sich vorfindenden Vorgängern und Nachahmern Erscheinungen aufzuweisen, welche die Wissenschaft und die Philosophie mit ihrer unbefangenen Erforschung der natürlichen Vorgänge noch nie hervorgerufen haben, daher man sich von kirchlicher Seite doch hüten sollte, die Wissenschaft mit unwürdigen Verdächtigungen besudeln zu wollen, welche bei der Religion schon lange nicht mehr zu den Verdächtigungen, sondern zu den Thatsachen derselben gehören. Spricht dies nun aber gegen die Religion? Zeigt es nicht vielmehr, dass auch das Beste gemissbraucht werden kann, und gerade um so mehr, je besser es ist?

Wenn es Leute giebt, die Schopenhauer's und Hartmann's Untersuchungen über die Liebe mit dem cynischen Interesse blasirter Roués lesen, so ist das traurig genug, aber es spricht nur gegen diese Classe von Leuten und nicht gegen benannte Philosophen. Diese dadurch verdächtigen zu wollen, wäre gerade so verkehrt, als ob man den Stifter der christlichen Religion für allen sexuellen Unfug, welcher im Lauf der Jahrhunderte vermittelst seiner missbrauchten Lehre getrieben worden ist, verantwortlich machen, oder die Aussteller anatomischer Museen verdächtigen wollte, weil es leider Gottes Menschen giebt, welche derlei Ausstellungen nur besuchen, um an gewissen Präparaten derselben ihre abgestorbenen Nerven zu galvanisiren. Wir sind weit entfernt, Herrn Weis und Knauer zu bestreiten, dass eine gewisse Classe der Leser und Käufer der Philosophie des Unbewussten sich aus den genannten Kreisen rekrutirt, aber nimmermehr darf man den Urheber eines an sich Guten und Verdienstvollen für den damit von Anderen getriebenen Missbrauch verantwortlich machen. Wenn also Herr Weis den, wie er selbst (S. 103) sagt, „für Wissenschaft begeisterten“ Idealisten und Spiritualisten Hartmann als Concurrenten Offenbach's hinstellt, ihm die plattesten Materialisten als Vorkämpfer „für den Adel der

Menschheit, für sittliche Menschenwürde" (S. 129) vorhält und schliesslich behauptet, „dass bei ihm nichts übrig bliebe, als Verachtung der Welt, durchwürzt mit Gaumenkitzel und Erregung der Sinne" (S. 129), während er das „gegenwärtige Geschlecht" „der faschingstollen Welt" „im Arme der Demi-Monde der Hartmann'schen Liebe nachleben" (S. 125) lässt, so weiss man in der That nicht, ob man die Unfähigkeit des Kritikers zum Verständniss der kritisirten Lehre oder die Unwürdigkeit der Verdächtigungen höher veranschlagen soll. Jedenfalls sind die letzteren, wie Pastor Knauer's Andeutung beweist, bei gewissen Leuten auf fruchtbaren Boden gefallen und werden, wie nicht zu bezweifeln steht, noch weiterhin reichlich Frucht tragen, da der ausgestreute Same des Herrn Weis ja in jeglicher Beziehung den Neigungen Vieler entgegenkommt. Wenn es nun aber den Herren Weis und Knauer nicht gegeben war, in den Sinn und die metaphysische Auffassung von Hartmann's Auffassung der Geschlechtsliebe einzudringen, so hätte sie doch eine Stelle in der Philosophie des Unbewussten abhalten sollen, zu dergleichen ebenso hässlichen, wie, auf ein wissenschaftliches Werk angewandt, unwürdigen Aeusserungen zu greifen, wie die eben citirten, jene Stelle, wo Hartmann sich deutlich genug über die sogenannte Demi-Monde-Liebe äussert. „Wir müssen das Zusammenleben der Gatten in der Ehe für eine Institution des Instincts und nicht des Bewusstseins halten, wobei ich an den Instinct, einen Hausstand zu gründen, erinnere, mit welchem dieser eng zusammenhängt. Das vorsätzliche Bestreben der unehelichen vorübergehenden Liebschaft dagegen müssen wir als etwas Instinctwidriges betrachten, welches nur durch bewussten Egoismus hervorgerufen wird" (Ph. d. U. Ster.-Ausg. 193). Hieraus geht doch mit Evidenz hervor, dass Hartmann, welcher überall die Wiedereinsetzung der für das Individuum allerdings illusorischen, für die Gesammtheit aber nützlichen Instincte proclamirt, es auch in diesem Falle thut und durch die Erklärung der Instinctwidrigkeit jeder vorübergehenden Liebschaft auch über die Demi-Monde-Liebe den Stab gebrochen, nicht aber, wie Weis behauptet, dieselbe durch Klarlegung des unbewusst metaphysischen Zweckes der Liebe gepredigt hat. Eben bei der Demi-Monde

wird ja der unbewusste Zweck, auf den es bei H. allein ankommt, verfehlt und der Egoismus feiert auf den Trümmern des zerstörten Instincts seine Orgien. „Was könnte wohl sicherer die Liebe über die Gemeinheit der Sinnlichkeit erheben und endgültiger vor jedem Rückfall in dieselbe schützen, als die Ableitung derselben aus einem unbewussten Zwecke, welcher nur mit der Zeugung etwas zu thun hat, aber die Sinnlichkeit und Wollust von den Ursachen der individualisirten Liebe ausschliesst und nur als nebensächliches Vehikel stehen lässt, welches das unendliche Sehnen besser davor schützen soll, seinen unbewussten Zweck gänzlich zu verfehlen?“ (Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 209). Hätte Weis diese Aeusserung Hartmann's gelesen, hätte er statt der zweiten Auflage der Ph. d. U., welche dieselbe nicht enthält, die dritte Auflage benutzt, so würde er sich vielleicht besonnen haben, ehe er in so verständnissloser Weise Hartmann's Theorie der Liebe in die Sphäre der Gemeinheit hinabzuziehen versuchte und dadurch den Grund legte zu immer weiter gehenden Verdächtigungen der neuesten Philosophie, welche freilich der Wissenschaft nur bei einer Sorte von Leuten schaden können, welche so wie so für dieselbe verloren sind.

Gehen wir nun zu der Frage nach dem Lust- und Unlustgehalte der Liebe über, so muss zuvor bemerkt werden, dass gerade bei diesem Gegenstande die Gegner des Pessimismus am wenigsten gegen den Unlustüberschuss zu polemisiren geneigt sind. Henne-Am Rhyn geht sogar so weit, Hartmann's Bemühungen, denselben nachzuweisen, für überflüssig zu erklären, da Jedermann vom vorhandenen überwiegenden Schmerz der Liebe überzeugt sei. „Hartmann braucht es der Welt nicht erst zu beweisen, dass im Hunger und in der Liebe sehr vieler Schmerz und viele Qual herrscht, welche sogar die mit der Befriedigung beider verbundene Lust überwiegen“ (S. 158). Haym drückt sich etwas gewundener aus; er räumt nur so viel ein, dass nach Abzug des Ethischen in den Täuschungen des Instincts von einem daran haftenden Glück nicht die Rede sein könne (S. 270). Das Ignoriren der ethischen Seite der Liebe und des Familienlebens wird Hartmann noch anderweitig oft zum Vorwurf gemacht; wir müssen uns hier auf die schon im Cap. II gegebene Auseinander-

setzung berufen, dass es sich bei der Prüfung des Pessimismus ausschliesslich um das Ueberwiegen der Lust oder Unlust, d. h. um eudämonologische Gesichtspunkte handelt und dass selbst die ethischen Momente des Lebens an dieser Stelle nur nach ihrem eudämonologischen Werthe in's Gewicht fallen. Hiernach wäre es ganz verkehrt oder mindestens als eine den ruhigen Fluss der Untersuchung unterbrechende Abschweifung zu verurtheilen, wenn Hartmann in seinem Pessimismuscapitel neben der eudämonologischen Bedeutung der Liebe und des Familienlebens auch deren ethische hätte in Betracht ziehen wollen, und es beweist nur die Kurzsichtigkeit und Verständnisslosigkeit der Kritiker, wenn dieselben aus der Vermeidung eines solchen Fehlers den übereilten Schluss ziehen, dass Hartmann die ethische Bedeutung dieser Lebensmächte leugne oder auch nur unterschätze. Was diese Uebereilung erklärlicher machen kann, ist die bei vielen Kritikern stattfindende Verwechselung des Hartmann'schen Standpunktes mit dem Schopenhauer'schen. Letzterer vernichtet in der That die ethische Bedeutung von Liebe und Ehe, indem er ascetische Enthaltsamkeit und Ehelosigkeit als das allein sittliche Verhalten proclamirt. Hartmann aber verurtheilt in unzweideutiger Schärfe Schopenhauer's Ascese und Quietismus und bringt dieser krankhaften Entartung gegenüber die schlichte und gesunde Wahrheit wieder zur Geltung, dass die Tugend nicht auf der Vernichtung und Abtödtung, sondern auf der Restitution und „auf der verständigen Ausbildung und Beherrschung, auf der Verwerthung und Läuterung des Instincts beruht". Haym versteht diesen Unterschied so wenig, dass er Hartmann die angeführte Stelle als Gegensatz seines Standpunktes entgegen hält (S. 270). Ebenso ist die „Schwängerung des Egoismus mit dem Hagestolzenthum", welche Knauer (S. 49) in den Ansichten Hartmann's gefunden haben will, ganz allein auf die Verwechselung mit denjenigen Schopenhauer's zurückzuführen. Mit der geforderten Restitution des Instincts und vollen Hingabe an den Weltprocess, mit dem Postulat, die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken des Bewusstseins zu machen (Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 763) und die Sphäre der so mit dem Unbewussten in Harmonie gesetzten bewussten Zweckthätigkeit beständig zu erweitern, ist die Basis für die Anerkennung der

ganzen hohen sittlichen Bedeutung von Liebe und Ehe geschaffen, wenngleich ein näheres Eingehen auf dieselben von der Architektonik der Philosophie des Unbewussten ausgeschlossen bleiben musste.

Das, worin Hartmann mit Schopenhauer übereinstimmt und was er eigentlich von demselben übernommen und nur weiter ausgeführt und formulirt hat, ist die illusorische Beschaffenheit der Geschlechtsliebe, welche nicht die Glückseligkeit der Individuen, sondern nur das Zustandekommen und die grösstmöglichste Vollkommenheit und Vervollkommnung der künftigen Generationen zum Zwecke hat. Diese von Schopenhauer und Hartmann wissenschaftlich formulirte illusorische Beschaffenheit der Liebe und ihr unbewusster, durch die Illusion verhüllter Zweck ist jedoch keineswegs eine neue unerhörte Behauptung, sondern vielmehr eine von unseren ersten Geistern schon lange erkannte Wahrheit, wie unzählige Dichterstellen dies beweisen. So sagt Schiller in der Braut von Messina:

„Reizend betrügt sie die glücklichen Jahre,
Die gefällige Tochter des Schaums,
In das Gemeine, das traurig Wahre
Mischt sie die Bilder des goldenen Traums."

Ebenso in der Glocke:

„Ach des Lebens schönste Feier
Endet auch des Lebens Mai,
Mit dem Gürtel, mit dem Schleier
Reisst der schöne Wahn entzwei."

Der Dichter weiss es, dass die Liebe nicht ohne Blindheit ist, über welchen Ausspruch Hartmann's sich dessen Gegner so empört zeigen.

„Des Traumes rosenfarbner Schleier
Fällt von des Lebens bleichem Antlitz ab,
Die Welt scheint, was sie ist, ein Grab.
Von seinen Augen nimmt die zauberische Binde
Cytheren's Sohn: die Liebe sieht —
Sie sieht in ihrem Götterkinde
Den Sterblichen, erschrickt und flieht."

(Poesie des Lebens.)

Was der eigentliche Kern dieses reizenden Betruges, dieses goldenen Traumes, dieses schönen Wahnes sei, hat bereits der

zartfühlende und feinsinnige Herder ganz im Sinne Schopenhauer's und Hartmann's ausgesprochen, indem er sagt:

„Das Verlangen der Mutter nach Kindern ist die schönste Sehnsucht, die im Gürtel der Liebe lag, ja, aus der bei allen reinen Weiberherzen er eigentlich ganz gewebt scheint."

Ebenso wie bei der Illusion der Liebe und deren metaphysischen Bedeutung ereifern sich die Gegner Hartmann's ganz umsonst darüber, dass er die Gattenliebe als etwas wesentlich von der genannten Illusion Freies auf anderartiger, nämlich bewusster Grundlage Ruhendes ansieht und deshalb mit dem Namen Freundschaft bezeichnet. Ob man diese bleibende Gattenliebe Liebe oder Freundschaft nennen soll, möchte auf einen müssigen Wortstreit hinauslaufen; so wenig man bei dem weiten Umfang des deutschen Wortes Liebe die Berechtigung seiner Anwendung in Zweifel ziehen kann, ebenso wenig wäre doch ein Vorwurf gegen den Philosophen billig, welcher behufs möglichst klarer Sonderung der Begriffe sich erlaubt, die Bedeutung dieses Wortes für seine Zwecke einzuschränken und es hier durch den Ausdruck Freundschaft ersetzt. Ein Wort, das von Alters her in Bezug auf Hoheit und Idealität den Vorrang vor der Liebe behauptet und dessen Anwendung auf die Gattenliebe gewiss nicht als eine Herabsetzung der Letzteren betrachtet werden kann (vgl. Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 198). Es liesse sich auch dies aus zahlreichen Aeusserungen unserer ersten Dichter beweisen, wie denn z. B. Grabbe sagt:

„Die Liebe welkt dahin! —
Sie ist auf Irdisches gegründet. —
— — — — — — — — — —
Nur Freundschaft, die die Geister bindet,
Ist ewig, wie der Geist, aus dem sie stammt."

Ebenso Tiedge:

„Im Erdenthal ist Alles, Alles nichtig,
Die Zeit und das, was ihrer Saat entreift,
Die Liebe selbst, das Rosenkind, ist flüchtig,
Sowie die Luft, die hin durch ihre Myrthe streift.
Was Freundschaft thut und spricht bleibt unvergessen;
Sie altert nicht, was auch hinweg vom Leben träuft;
Schön wie Unsterblichkeit geht sie durch die Cypressen
Und läutert jedes Herz, das ihre Glut ergreift."

Und wiederum Schiller, der in den „Idealen“ schmerzlich klagt:

„Ach! allzuschnell nach kurzem Lenze
Entfloh die schöne Liebeszeit.“

und welchem nach aller Ideale Hingang

„Von all dem rauschenden Geleite“

zuletzt nur noch bleibt

„Du, die du alle Wunden heilest,
Der Freundschaft leise, zarte Hand,
Des Lebens Bürden liebend theilest,
Du, die ich frühe sucht' und fand.“ *)

Wie gröblich der Sinn der Hartmann'schen Lehre verdreht wird, selbst von solchen Lesern, denen man ein besseres Verständniss sollte zutrauen können, zeigt beispielsweise Bona Meyer's Reproduction der H.'schen Ansicht über die Mutterliebe. H. behauptet nämlich, dass die Mutterliebe Aeusserung eines instinctiven Triebes sei und begründet dies dadurch, dass die überschwengliche Seligkeit der Liebe aus bewussten Quellen, z. B. aus Spielerei und Eitelkeit, **nicht** begründet werden könne. Meyer aber dreht dies total um, ignorirt die Lust aus dem instinctiven Triebe vollständig und imputirt H. die Behauptung, dass wir die Kinder nur als unsere „Spielpuppen“ liebten oder „so lange wir im Stande sind, uns mit ihnen zu brüsten“ (S. 16). Er belehrt uns hingegen aus seiner besseren Einsicht, dass wir die Liebe aus der Wahrnehmung kindlicher Unschuld und aus der Bethätigung unserer Fürsorge schöpfen; wir hingegen glauben, dass Liebe überhaupt niemals aus Wahrnehmung entspringt und dass die Bethätigung der Fürsorge erst aus der Liebe folgt.

Weis ignorirt zwar nicht, dass H. die Mutterliebe aus einem instinctiven Triebe ableitet, dafür aber glaubt er das Vorhandensein dieses Instincts widerlegen zu können durch die Thatsache, dass es Mütter giebt, welche ihre Kinder „den Kindermädchen

---

*) Diese Stelle bildet gleichsam die Ergänzung jenes Ausspruchs in der Glocke, welche so oft, als gegen die Annahme der flüchtigen Beschaffenheit der Liebe gerichtet, citirt wird:

„Die Leidenschaft fliehet, die Liebe muss bleiben.“ —

überlassen", und mehr noch als dieses, sogar solche, „welche ihre Kinder ermorden" (S. 128). Dies nur zur Probe, bis zu welchem Grade von Einfalt die Gegner des Pessimismus sich versteigen.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu unserem Gegenstande zurück, so bleibt uns noch zu untersuchen, welchen eudämonologischen Werth wir, trotz aller in ihr enthaltenen Unlust, der Liebe zuerkennen müssen. Hier ergiebt sich denn, dass wir in ihr dasjenige Gut besitzen, welches nächst Kunst und Wissenschaft das einzige ist, das in der Nacht des Lebens einen Traum von Glück hervorzuzaubern im Stande ist, der zwar nicht viele Gemüther, aber doch immerhin einige, wenn auch nicht gänzlich für alles übrige Leid zu entschädigen, so doch momentan zu trösten vermag. Das leidensvolle Gefühl des Alleinstehens, welches die aus der Allseele in zeitweise Persönlichkeitsschranken verbannte Seele des Menschen erfasst, sobald sie sich denkend besinnt, zwingt wie zum Mitleid so auch zur Liebe, indem es durch die unbewusste Erkenntniss des Einsseins aller Wesen die vereinzelt dastehende Creatur zum Anschluss an die gleichgearteten Wesen treibt, welcher Anschluss in Bezug auf die zu wählende Persönlichkeit in der Geschlechtsliebe durch den unbewussten Zweck derselben näher bestimmt wird und auf diese Weise zu der im Leben grösstmöglichsten Verschmelzung der getrennten Einzelwesen führt.

„Der Verschmelzung flüchtig Traumbild
Ist der Liebe ganze Lust."

(Hieronymus Lorm.)

Zwar ist dieselbe immerhin nur scheinbar, aber selbst dieser Schein genügt, das schmerzliche Gefühl des Getrenntseins der Einzelseele zeitweise zu beschwichtigen und die Liebe dadurch zu einer der grössten Tröstungen des Daseins zu machen, wie dies auch Rückert in der „Weisheit des Brahmanen" erkennt und in einem Gleichniss auf das Schönste zum Ausdruck bringt:

Zwei Sonnenstrahlen, von der Sonne ausgegangen,
Vergassen unterwegs, von wannen sie entsprangen.
Und hätten sie es nicht vergessen, wären sie
Zur Sonne heimgekehrt, gelangt zur Erde nie.

Zur Welt glangten sie und wirkten da geschäftig,
Sonnenvergessen zwar wirkten sie sonnenkräftig.
Da kamen sie sich nah in ihrem Wirkungskreise:
Wer bist Du? und Woher? befragten sie sich leise.
Ich weiss es nicht, allein Du scheinst ein Fremdling mir;
So bin ich einer auch, ich fühl's, ich gleiche Dir.
Und sind wir Fremdlinge, wo ist die Heimath nun?
Dahin zusammen lass uns doch die Reise thun. —
Der Sonn' Erinnerung ging in beiden Strahlen auf,
Und freudig Hand in Hand nahmen sie heim den Lauf,
Sich denkend unterwegs, dass jeder das gefunden
Im Blick des Andern, was ihm selber war verschwunden.
Wie sollten sie vereint zur Sonne nicht gelangen,
Die hier dem einen schon im andern aufgegangen."

So ist Liebe gewissermassen Heimweh, und der metaphysische Grund derselben ist die mystische Ahnung und das unbewusste Durchdrungensein der Seele von der All-Einheit, während ihr unbewusster Zweck zwar die Perpetuirung der Vielheit in sich schliesst, für die Liebenden aber in der Entstehung einer neuen, aus den Eigenthümlichkeiten beider gemischten Individualität, wirklich das Einswerden zweier getrennter Seelen ist. Dieser metaphysische Grund der Liebe geht aber immer Hand in Hand mit dem unbewussten Zwecke und darf man nicht das eine ohne das andere als ausreichende Erklärung der Liebe annehmen. Die Gegner der Hartmann'schen Liebestheorie neigen alle dazu, nur diesen unbewussten Zweck in's Auge zu fassen, wodurch ihnen die ganze Theorie theils anstössig, theils unverständlich wird, während es doch auf der Hand liegt, dass das spiritualistischeste philosophische System der Neuzeit die Entstehung des mächtigsten aller seelenbewegenden Triebe nicht ganz allein einem ausserhalb der Liebenden liegenden, dieselben nicht weiter berührenden Zwecke zuschreiben kann und es auch nicht thut. Wenngleich dies Hartmann nur andeutet, da er nicht das Wesen der Liebe erschöpfend behandeln, sondern in ihr nur das Vorhandensein eines unbewussten Zweckes nachweisen wollte (s. Ges. Phil. Abhandlungen S. 86—87 und Ph. d. U. S. 201—202), so lässt doch auch er die Liebe aus dem innersten geistigen Wesenskern jedes Individuums selbstthätig hervorgehen. So aufgefasst ent-

schleiert sich die Liebe als das, was jedem Wesen kraft seiner Individuation innewohnt, nämlich die Sehnsucht der Creatur, die Schranken der Persönlichkeit zu durchbrechen und wieder in das Absolute zurückzusinken, welches in sich und mit der Vielheit Eins, jedoch seinerseits von dieser Sehnsucht nichts empfindet und dieselbe bei dem Individuum nur zur Realisirung seines unbewussten Zweckes, des Weltprocesses, benutzt. Dieser letztere verlangt die Perpetuirung der Individuation, und in schmerzlicher Umbiegung in sich selbst muss in der Liebe nun die Sehnsucht nach Befreiung von der Persönlichkeit gerade das Mittel werden, dieselbe vorläufig unmöglich zu machen und das Ziel der Sehnsucht für die Gesammtheit stets weiter und immer weiter hinauszuschieben. Das ist der metaphysische Betrug der Liebe, welche nur da, wo dieselbe, sich lösend von der Erscheinung, zur mystischen Liebe zum Absoluten wird, ihr wahres Ziel erkennt, wenn auch im Leben nie erreicht, da nur der Tod der wahre Löser und Befreier der persönlichen Einzelhaft jeder Seele ist. Die geschlechtliche Liebe aber ist es nur scheinbar und irrt sich in dem ihr bewussten Ziele, und anstatt die Schranken der Persönlichkeit zu durchbrechen, perpetuirt sie gerade diese Schranken in's Unendliche und schafft Generation auf Generation zur Ertragung der persönlichen Daseinsqual, um Generation auf Generation wieder zu täuschen durch scheinbares Aufheben der Persönlichkeitsfesseln.

Das ist die Geschlechtsliebe, und es ist nicht zu leugnen, dass dieselbe ein Doppelantlitz zeigt, dessen Züge auf der einen Seite lieblich, auf der andern aber schrecklich sind, und dass sie so, im Grossen und im Ganzen ihres Wirkens aufgefasst, mehr Leid als Lust erzeugt, da sie allein für jeden Einzelnen das ganze Heer aller Daseinsschmerzen wachruft, für welche sie mit allen ihren Süssigkeiten weder den Einzelnen noch die Gesammtheit je entschädigen kann.

Hiernach ergiebt es sich, dass auch die Liebe, so trostreich und erquickend auch der Wahn von Glück ist, den sie dem Einzelnen gewähren kann, und ganz abgesehen von den Leiden, welche sie dem Einzelnen speciell als Liebesqual erzeugt, für

die Gesammtheit als eine mehr verderbliche wie heilbringende Macht betrachtet werden muss.

Die überschwänglichen Entzückungen, die sie in einer Weise gewährt, wie nichts anderes auf Erden es im Stande ist, sind vorübergehend wie ein Blitzstrahl, welcher die von ihm unterbrochene Nacht nur um so dunkler erscheinen lässt; denn es ist nur poetische Uebertreibung, wenn Dichter behaupten, dass ein Augenblick des Glückes jene dauernden Schmerzen und Leiden aufzuwiegen im Stande wäre, welche theils direct als Liebesleid, theils indirect in der Perpetuirung des Daseins aus der Liebe folgen. Nimmermehr in ihrem eudämonologischen Werthe, sondern nur in der Förderung, welche sie der Fortdauer des vom Unbewussten beabsichtigten Weltprocesses schafft, kann die teleologische Rechtfertigung der Liebe gefunden werden, und wehe den Unglücklichen, welche den Zwecken des Weltprocesses als Opfer der Liebesleidenschaft unbewusst dienen müssen, ohne deren dämonische, zerstörende Gewalt durch die besänftigende Zuthat der Freundschaft zu mildern. Denn die Freundschaft, wiewohl auf demselben unbewussten Grunde ruhend, entfaltet doch, weil des unbewussten Zweckes der Geschlechtsliebe entbehrend, ihr Leben wesentlich in der Sphäre des Bewusstseins, und wenn sie nicht im Stande ist, uns so hoch über den Nullpunkt der Empfindung zu erheben, so erspart sie uns doch auch jenes Heer von Schmerzen, Sorgen und Enttäuschungen, das mit der Liebe untrennbar verknüpft ist. Wenn die Liebe auf der grossen Waage von Lust und Unlust wesentlich die Schale der Unlust herabdrückt, so fällt zwar die Freundschaft als milde Tröstung in die Schale der Lust, vermag aber nicht, dieselbe gegen die übrigen Uebel des Lebens zu balanciren, weil auch sie gleichsam nur ein Tribut ist, welchen die menschliche Natur ihrer eigenen Schwäche zahlt: die Angst des Vereinzeltdastehens. Wenn die frostige Vereinsamung der zusammengeschrumpften Selbstsucht als der absolute Gefrierpunkt des Gefühls bezeichnet werden kann, so vermag die Freundschaft in ihren mannigfachen Gestalten zwar nicht das Leben zur in sich befriedigten Behaglichkeit zu durchwärmen, aber doch es auf eine erträgliche Temperatur zu bringen.

Indem so Liebe und Freundschaft den Menschen von der Erstarrung der individuellen Vereinsamung erlösen, erfüllen sie zugleich den ethischen Zweck, den mit der Persönlichkeit eo ipso verbundenen Egoismus zu brechen und durch den innigen Anschluss an Andere zur Förderung fremden Wohles geneigt zu machen. —

V.

Das Mitleid.

Dasjenige Moment in Liebe und Freundschaft, welches am unmittelbarsten zur Förderung fremden Wohles beiträgt und daher am zweifellosesten einen ethischen Charakter hat, ist das Mitleid; jedoch selbst dieser gewiss einleuchtende Punkt hat Einwendungen von Seiten der Gegner des Pessimismus hervorgerufen. So polemisirt Bona Meyer gegen Hartmann's und Schopenhauer's Auffassung des Mitleids, wonach dieses Gefühl mehr Unlust als Lust dem Menschenherzen erweckt und die bei rohen Naturen damit verbundene Lust aus dem Gefühl des Contrastes zwischen dem leidensfreien eigenen und dem gequälten fremden Dasein entspringt. Das bereits von Schopenhauer dargelegte Beruhen des Mitleids auf dem unbewussten Gefühle des Einsseins aller Lebewesen verwandelt nach Bona Meyer „das edle Mitleid in unedles Selbstgefühl“ (S. 13) und H.'s Erklärung der mit dem Mitleid verbundenen Lust ist ihm „die schwerste Herabwürdigung“ (S. 14) des edlen Gefühls.

Die hierin liegende Versündigung Meyer's gegen Schopenhauer ist bereits von Frauenstädt hinlänglich gerügt worden (s. Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung 1872, Nr. 38 u. 39). Meyer befindet sich hier entweder in dem Irrthum, dass der Egoismus sich weiter erstrecken könne, als das Gebiet der Individuation reicht, oder aber, dass die Individuation über die Sphäre der Phänomenalität hinausdreiche. Wenn die unbewusste intuitive-

Erkenntniss von der metaphysischen Wesenseinheit des Ich mit dem Anderen sich praktisch im Mitleid bethätigt, so ist damit eben das Selbstgefühl zum Allgefühl erweitert, also als individuelles Selbstgefühl aufgehoben. Das Mitleid ist demnach weit entfernt, ein Ausfluss unedlen Selbstgefühls zu sein; es ist vielmehr das wunderbare Phänomen des Umschlagens der Selbstsucht in ihr directes Gegentheil. D. h. der Mensch sucht, insofern er mitleidig ist, nicht mehr seine Sache, und dies erst kann man edel nennen, und um so edler, als für seine Person ihm das Mitleid Unlust bereitet. Der instinctive Drang des Menschen, „fremde Lust und fremdes Leid mit theilnehmendem Mitgefühl" zu begleiten, ist für Meyer ein Letztes, bei dem er sich beruhigt, eine qualitas occulta, für die er keine Erklärung versucht, während er die Schopenhauer-Hartmann'sche deshalb ablehnt, weil er den unbewussten Einfluss eines metaphysischen Verhältnisses entweder nicht für möglich hält oder in seinem Unterschiede von bewusster Reflexionserkenntniss gar nicht versteht. H.'s Erklärung der Lust im Mitleid dagegen sucht Meyer zu widerlegen durch die Annahme, dass die Lust „keineswegs bei jeder Mitleidsäusserung zu finden ist, sondern nur bei derjenigen, die in Begleitung des Bewusstseins auftritt, dass wir dem Leidenden durch unser Mitgefühl einen Trost, durch unsere Bereitwilligkeit, mit ihm zu leiden, eine Erleichterung und eine Hoffnung bringen können". Wie falsch diese Annahme ist, zeigt sich am besten bei dem Mitleid, welches jeder Fühlende dem tragischen Helden einer Dichtung entgegenbringt, wobei jeder Gedanke an Hülfe, die man demselben bringen könnte, doch ausgeschlossen ist, dennoch aber jenes Lustgefühl geweckt wird, welches in diesem Falle den Genuss am Tragischen repräsentirt. Aber auch im wirklichen Leben und nicht nur in der Poesie zeigt sich das Unstichhaltige der Meyer'schen Hypothese, da das Mitleid der Massen nicht nur, sondern auch das jedes Menschen am stärksten aufflammt in solchen Fällen, die jeden Gedanken an Hülfe oder Rettung von vornherein ausschliessen, also z. B. bei Todesfällen, wo es doch Niemandem einfallen wird, den Hinterbliebenen helfen zu wollen. Gesteht man aber auch die Möglichkeit zu, in verschiedenen Fällen helfen zu können, so ist „die Freude an der Lust, die wir im Stande sind, auch

noch dem vom Schmerz Ergriffenen zu bereiten“ (S. 14), ganz etwas anderes, als die immanente Lust des Mitleids, sie ist nicht mehr Mitleid mit fremdem Leid, sondern Mitfreude über die Erleichterung fremden Leides, welche kleine Verwechselung Herr Meyer gar nicht zu bemerken scheint. Ebenso entgeht es ihm gänzlich, dass H. nicht wie Meyer annimmt, durch „die Betrachtung des Mitleids“ (S. 14), sondern durch das Mitleid an sich Unlust hervorgerufen sein lässt, was doch auch einen kleinen Unterschied macht. Dass nämlich das Mitleid, wie sein Name sagt, „mit-Leiden“ ist, dürfte wohl von Niemand bezweifelt werden; es ist dadurch gleichsam die ideale Verdoppelung des von ihm bezeugten realen Leides, eine Verdoppelung, deren Rechtfertigung nicht vom eudämonologischen, sondern nur vom ethischen Standpunkte möglich ist.

Mag man nun auch behaupten, dass H.'s Erklärung der immanenten Lust im Mitleide anfechtbar ist, so glaube ich doch bewiesen zu haben, dass eine „Herabwürdigung“ des edelsten Gefühles der Menschenbrust dadurch nicht vorliegt. Der wunde Punkt seiner Erklärungsweise ist meiner Meinung nach der, dass er die Lust des Mitleids nicht ebenso wie den Schmerz desselben aus der nämlichen metaphysischen Wurzel des unbewussten Gefühls der Alleinheit aller Wesen hervorgehen lässt. Hierdurch wird seine Auffassung unklar und zugleich auch unwahr. Denn abgesehen von der oft an die Grausamkeitswollust streifenden Mitleids-Lust der rohen Massen hat doch auch das Mitleid gebildeter Menschen und zarter Gemüther einen Anflug von Lustgefühl, welches nichts mit dem durch den Contrast der eigenen Leidlosigkeit mit dem fremden Leid hervorgerufenen egoistischen Wohlgefühle zu thun hat. Diese Lust kann wie der Schmerz des Mitleids nur erzeugt werden durch dasselbe metaphysische Verhältniss: das Einssein aller Wesen. Wie dieses sich in allen Graden der Liebe und Freundschaft kundgiebt, so durchweht es auch das der Liebe so nah verwandte Mitleid, indem das unbewusste Gefühl der Zusammengehörigkeit Aller die Einzelnen zueinander hindrängt und überall da, wo diesem tiefgeheimen Zuge Genüge geschieht, wie in der Liebe und dem Mitleid, Befriedigung der Seele hervorruft. Wie überhaupt das Leid ein kräftigeres

Band ist als die Freude, so wird durch dasselbe das Gefühl der Zusammengehörigkeit Aller auch am kräftigsten wachgerufen, und die Menschen schliessen sich im Mitleid, ihres gleichen Looses inne werdend, Verbannten gleich zusammen, die im Exil sich treffen, einander beistehen und in schmerzlich wemuthsvoller Lust der gleicherweise verlorenen Heimath still gedenken. So aus Leid und Lust gemischt weht das Mitleid durch die Herzen, der Wehmuth gleich, der auch ein schmerzliches Geniessen innewohnt. In beiden aber ist das Leid vorherrschend, und diese Grundstimmung wird nicht verdrängt durch jenen Hauch schmerzlicher Lust, der sie durchzittert, so dass in eudämonologischer Hinsicht wir mit Hartmann übereinstimmend das Mitleid für eine überwiegend Schmerz und Unlust erweckende Empfindung erklären müssen, welche aus **diesem** Gesichtspunkte betrachtet für den Einzelnen besser nicht vorhanden wäre, wenngleich, wie bei der Arbeit, ihre segensreichen F o l g e n für die A l l g e m e i n h e i t von grösster Tragweite und wohlthätigster Wirkung sind.

VI.

Der Naturgenuss.

Ein anscheinend nicht ungegründeter Einwurf B. Meyer's und Haym's gegen Hartmann bezieht sich auf den Naturgenuss, dessen Freuden der letztere bei seiner Abwägung des Erdenleides und der Erdenlust nicht mit berücksichtigt und sich dadurch, wie die Ebengenannten annehmen, eine Ungenauigkeit hat zu Schulden kommen lassen. Ein auf den ersten Blick allerdings berechtigt scheinender Vorwurf, der sich bei näherer Betrachtung jedoch ebenso wie die vorhergehenden zu Nichts verflüchtigt. Zunächst ist hervorzuheben, dass H., wenn er einerseits die Freuden des Naturgenusses nicht anführt, dafür andererseits auch das Heer von Leiden und Unlustempfindungen nicht erwähnt, welche die Natur, in diesem Sinne genommen, über die Menschheit ergehen lässt, also z. B. schlechtes Wetter, ebensolche Wege, Frost und Hitze, Erdbeben, Wolkenbrüche, Ueberschwemmungen, Eruptionen, Samum, Schneestürme, Orkane, Sandwehen, Lawinen, sibirische Lufttrockenheit und faulige Sumpfluft, welche inficirende Miasmen aushaucht, giftige Pflanzen, reissende Thiere u. s. w. u. s. w. Man bedenke nur, was im Grossen und Ganzen die Menschen in dieser Hinsicht ertragen, und wie Schiffer, Kutscher, Soldaten, Landleute, Postboten, Schaffner und unzählige andere im Freien sich bewegen müssende Stände von der Unbill der Natur zu leiden haben. Sind diese Widerwärtigkeiten in der gemässigten Zone schon gross genug, um den sehr vereinzelt auftretenden Natur-

genuss zu überwiegen, so wachsen dieselben in den kalten und heissen Zonen geradezu in's Ungeheuerliche. So sind allein in Japan nach historisch verbürgten Angaben viele Millionen durch Erdbeben getödtet worden, während in Südamerika kein Jahr vergeht, ohne durch Erdbeben ganze Städte zu vertilgen. Ebenso schrecklich sind die durch wilde Thiere in den heissen Ländern angerichteten Verwüstungen, wie denn z. B. allein in Bengalen jährlich ungefähr 10,000 Menschen Tigern zur Beute fallen, während nur in Nieder-Bengalen in den Jahren 1864—1870 13,400 Menschen durch reissende Thiere umgekommen sind. (Bericht des Lord Ettrik im englischen Oberhause, s. Berl. Börsen-Z. 1873, Nr. 309), und ebenso viele, wo nicht mehr, durch Schlangen. Wer zählt die Schiffbrüche, welche seit der Entdeckung Amerikas vorfielen? Wer vermag auch nur annähernd die Zahl von Unglücksfällen und die Summe des Leides anzugeben, welche in einem Jahre durch Naturgewalten und Ereignisse hervorgerufen werden? Es ist unberechenbar — und wenn H. ein Vorwurf zu machen ist, so ist es der, dass er diese colossale Leidenssumme in seiner Abwägung von Leid und Lust nicht mit in Rechnung gezogen und dadurch seinem Beweise der überwiegenden Unlust eine bedeutende Stütze vorenthalten hat.

Die Betrachtung dessen, was die Natur dem Menschen an Leid und Lust gewährt, ergiebt nun aber auch, speciell auf den ästhetischen Naturgenuss angewendet, das Vorhandensein eines grossen Mancos, denn auch dieser Genuss ist, wie so viele andere sogenannte, erst möglich durch einen Mangel, ein Bedürfniss, durch das Entfremdetsein von der Natur. Der Naturgenuss ist ein durchaus moderner, der selbst in unserer Zeit nur einem kleinen Theile der Menschheit zu Theil wird. Den Griechen war er fremd, ist es heute noch allen, welche in engem Zusammenhange mit der Natur leben, also z. B. den Landleuten, während er den Städtern gegeben ist, sowie jenen Gebildeten, welche, wenn auch nicht praktisch, so doch theoretisch von der Natur sich entfernt haben. Die Spaltung zwischen Natur und Geist, welche das Hellenenthum nicht kannte und die erst durch das Christenthum in die abendländische Cultur eingeführt wurde, erreichte ihren Gipfelpunkt im christlichen Mittelalter, welches ebenfalls des

Naturgenusses entbehrte, nur freilich aus entgegengesetzten Motiven. Denn während das Hellenenthum sich „Eins“ mit der Natur empfand und auf diese Weise zu keinem Genusse des Gleichgearteten kam, fühlte das christliche Mittelalter sich durch eine unübersteigbare Kluft von der Natur getrennt, welche letztere unheilig und ungeistig dem auf die höchste Spitze getriebenen Cultus des Geistes gegenüberstand. Erst die Reformation und Renaissance erinnerte sich wieder der verlorengegangenen Natur, und die Sehnsucht zur Rückkehr nach derselben steigerte sich mehr und mehr, bis sie in dem auf der Grenze der modernen Zeit stehenden Jean Jacques Rousseau zum leidenschaftlichsten, beinahe krankhaften Ausbruche kam und auch auf unberechtigte Gebiete ausgedehnt wurde. Dieser von Rousseau angeschlagene Ton zitterte darauf noch lange nach, wie die enthusiastischen und grösstentheils überschwenglichen Naturschilderungen eines Klopstock, Hölty, Kleist, Jean Paul etc. etc. beweisen, bis diese Naturschwelgerei mehr und mehr verflachte und aus dem Erbtheil krankhaft erregter Geister ein heutzutage ziemlich sanft dahinfliessender Strom des Genusses für solche Gemüther ward, in denen sich die Versöhnung zwischen Natur und Geist erst theilweise vollzogen hat. Diese Spaltung aber ist es allein, welche den Genuss ermöglicht, denn wo der Geist und das Bewusstsein sich selbst als einen Theil der Natur empfindet, sehnt er sich nicht nach ihr und nach der Rückkehr zu ihrem scheinbaren Frieden, wie das Beispiel eines Winkelmann und Lessing beweist. Das Gemüth nur, welches sich ausserhalb des Kreises der Natur stehend glaubt, wünscht zu ihr heimzukehren und freut sich ob der scheinbaren Stille und Klarheit, welche sie athmet im Gegensatz zu dem schmerz- und reflexionsdurchwühlten Menschengeiste.

Geht man nun aber diesem Gefühle auf den Grund, so ist es weiter nichts als die verschleierte Friedenssehnsucht der Creatur, der Nirvanazug, welcher durch alle Wesen geht, das unbewusste Ringen alles Seins, wieder zur Ruhe zu kommen und in den Hafen des Nichts wieder einzulaufen, welches Ringen am heftigsten laut wird in der Menschenbrust und zum klarsten Bewusstsein kommt im Menschengeiste. So ergiebt sich der Natur-

genuss gerade als einer der stärksten Beweise des Pessimismus, und die Gegner desselben thun nicht wohl, das schmerzliche Hinausflüchtenwollen des Menschengeistes aus sich selber in die Ruhe der Natur und seine wehmüthige Freude an derselben als einen Genuss darstellen zu wollen, welcher für die Schönheit des Lebens und das Wünschenswerthe des Daseins sprechen soll. Wäre das Leben schön und empfände das Bewusstsein sich selbst und seine Existenz als ein Glück, als ein in sich Beschlossenes, Lückenloses, Befriedigtes, so würde dasselbe sich nicht als ein von der Natur Abgetrenntes fühlen können und in ihr das zu finden suchen, was ihm fehlt. Nur durch die Noth des Lebens, durch den Druck und den Mangel desselben wird der Menschengeist veranlasst, auf die Natur zu blicken, welche ihm zu haben scheint was ihm fehlt: volles Genüge, Freiheit, Lust, Schönheit und Frieden. Diese Stimmung ist es, welche den Dichter ausrufen lässt:

„Auf den Bergen wohnt Freiheit! Der Hauch der Grüfte
Steigt nicht hinauf in die reinen Lüfte;
Die Welt ist vollkommen überall,
Wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual."

So wird dem Menschen die Natur zum Trost und zur Freude — obwohl er sich sagen müsste, dass dieser ein nur scheinbar von ihr gegebener und eine Täuschung ist, welche er sich selbst bereitet. Denn:

„Sich selbst nur sieht der Mensch im Spiegel der Natur,
Und was er sie befragt, das wiederholt sie nur."

Rückert.

Nur was der Mensch in die Natur **hineinlegt**, spricht ihn an, und ein Irrthum ist es, welcher uns verleitet, beispielsweise von einer „lachenden Landschaft" zu reden oder den „Frieden der Nacht" zu preisen. Die „lachenden Fluren" bergen ebenso viel Leid als der „Qualm der Städte" und der „Frieden der Nacht" dient überall den grausamsten Würgern der Natur, auf Raub und Kampf auszugehen. Der ferne Anblick eines Waldes ist herzerquickend und schön, aber eine Täuschung ist es, anzunehmen, dass die Bewohner desselben in seiner Stille ein freudvolleres Dasein führten, als die von der Cultur zusammengepferchten, überall eingeschnürten und geängsteten menschlichen und thierischen

Insassen einer lärmdurchbrausten grossen Stadt. Hier wie dort ist Angst und Noth und der Kampf um's Dasein gleicherweise die Parole. Von Menschen und Raubthieren gejagt und gehetzt wird das Wild und die Vögel; von den Vögeln und anderen thierischen Feinden vertilgt werden die Insecten, und von diesen wieder wird die Vegetation vernichtet und beschädigt. Vor Hunger und Kälte kommen die Thiere im Winter schaarenweis um, und Mangel an Licht und Luft lässt zahllose Pflanzen zu Grunde gehen. So ist das Leben der Creatur auch hier von Angst und Qual umstellt und um nichts beneidenswerther oder schöner als dasjenige des mit höherem Bewusstsein ausgestatteten Menschen, welcher doch auch nur nebst allen Errungenschaften und Abgründen seines Geistes ein Stück Natur ist.

Wenn man nun, wie die Gegner des Pessimismus, annimmt, dass der moderne Mensch des Naturgenusses als Gegengewicht gegen die aufreibende und erdrückende, so vielgestaltige Noth des Daseins bedarf, so ist ferner noch hervorzuheben, dass dieser Genuss mehr und mehr erschwert wird. Gerade in ihrem Gegensatz zu der menschlichen Cultur wird die von der Cultur noch unbeleckte Natur immer seltener, und immer grösserer Anstrengungen und Unbequemlichkeiten bedarf es, um der unverfälschten Natur nahe zu kommen. Der Schiller'sche Ausspruch „Auf den Bergen ist Freiheit" präcisirt es deutlich, dass das Fernsein von menschlichen Wohnungen, Einrichtungen und Bedrängnissen es hauptsächlich ist, welcher die Brust in unverfälschter Naturumgebung freier aufathmen lässt. Wie die wilde Schönheit des Urwaldes eine grössere ist als diejenige eines rationell cultivirten Forstes, wie die sonnige Stille der farbenprächtig blühenden Haide oder die schwermüthige Abgeschiedenheit eines Moores anziehender wirkt als das schönste Kartoffel- oder Rübenfeld, und wie der qualmende Dampf und der schrille Pfiff der Eisenbahn und der Dampfboote den Naturzauber des schönsten Thales oder Stromes unerbittlich zerstört, so ist der Reiz der Natur in unwirthbaren und unangebauten Gegenden am mächtigsten, damit zugleich für den modernen Menschen aber von zahllosen Unbequemlichkeiten und Widerwärtigkeiten umstellt. Bei der täglich zunehmenden und sich immer mehr und mehr ausdehnenden

menschlichen Cultur werden die in ungestörter Naturfrische liegenden Orte seltner und seltner, immer schwerer werden sie zu erreichen, und wenn wirklich erreicht, so contrastiren die oft nicht gering zu veranschlagenden Strapazen so heftig gegen die sonst gewohnte Lebensweise und den Comfort des modernen Menschen, dass die Lust die Unlust überwiegt und Mancher, Bequemlichkeit über Alles liebende, nicht so ganz Unrecht hat, wenn er fein zu Hause bleibt, wie dies Dr. Heinrich Landesmann (H. Lorm) mit so köstlichem, lebenswahrem Humor schildert, indem er sagt: „Mancher reiche Hypochonder, der aus scheinbarem Missmuth, aber aus wahrer Bequemlichkeit zu Hause bleibt, lacht heimlich die angestrengt keuchenden Bergsteiger aus und verleumdet vielleicht nicht, wenn er ihre Ekstase Lüge schilt. Er schliesst einfach aus der Beschaffenheit des menschlichen Wesens, welches nicht ohne langsamen Uebergang und jedenfalls nicht ohne eine entscheidende Ursache aus einer Stimmung in die andere fällt, dass es nicht möglich sei, aus dem Aerger über schlechte Betten, unverschämte Prellereien, steinige Wege und Unbehagen aller Art unmittelbar, plötzlich, wie vom Himmel gefallen, in namenloses Entzücken zu gerathen. Man war so und so viel Fuss über der Meeresfläche noch sehr verdriesslich, denn die Sonne brennt stark und das Thier, das man reitet, hat ein gefährliches Gelüst nach abenteuerlich wachsendem Grünfutter — aber da bleibt der Führer stehen, man ist zur Stelle und man bricht nun mit geschundenen Knieen in den Enthusiasmus der Seligen aus“ (Philosophisch-kritische Streifzüge, Berlin, Mitscher und Roestell, 1873, S. 9—10). Rechne man dazu die auf Reisen gewöhnlich schlechte oder zum mindesten doch ungewohnte Kost, die Wahl zwischen der Unruhe und Unbequemlichkeit des Hotellebens oder des Aufenthaltes in Häusern kleiner Bürger und Bauern, in deren niedrigen Stuben man Tagsüber vor schlechter Luft und Fliegen es nicht aushalten und Nachts in schlechten Betten vor Hitze oder sonstigen Störungen nicht schlafen kann. Dazu der Mangel an zusagendem Umgang, die Abgeschiedenheit von der Welt, in der und mit der zu leben der moderne Mensch gewohnt ist, und tausend andere, hier nicht zu erörternde Uebelstände, was Alles in Allem genommen eine solche Summe von Unlust ergiebt, dass, wie ich schon oft

gesehen habe, gebildete Menschen der Natur nach 8—14 Tagen des sogenannten Genusses derselben stillergrimmt den Rücken und sehnsuchtsvoll zur kaum verlassenen alten Lebensweise in's Gewühl der Stadt zurück kehren. Ja, es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn ich behaupte, dass fast alle um des Naturgenusses willen unternommenen Lustreisen auf diese Weise endigen, und dass trotz aller unbestreitbaren Lust schliesslich doch ein Jeder ebenso gern wieder heimkehrt, als er abreiste, denn wie Rückert sagt:

„Man reist, damit es uns zu Haus erst recht gefalle.“

Mitbedingt wird dieses Aufhören des Naturgenusses dann auch durch die Gewohnheit, welche, wie überall, so auch hier ihren sich immer mehr und mehr verdichtenden Schleier über die Schönheit der Natur legt. Zwar kann man sagen, die Natur sei ewig schön, aber diese ewige Schönheit liegt wie jede andere Schönheit doch auch nur allein im Auge und in der Seele des Beschauers, und kann dauernd nur da wirken, wo sie als etwas Veränderliches, Bewegtes sich offenbart und durch ihr scheinbares Schwinden und Vergehen des Menschen Geist zur Betrachtung und zur Bekleidung mit Ideen reizt.

„Schuf ich doch, sagte der Gott, nur das Vergängliche schön.“
Goethe.

So besitzt unter allen Bildern, welche die Natur uns vorführt, das Meer in seiner ewig wechselnden Schönheit mit die grösste Anziehungskraft; ewig neu für alle Menschenherzen bleibt der geheimnissvolle Gang, das Auf- und Niedersteigen der Gestirne, welche nur zu gewissen Zeiten dem Menschenauge sichtbar sind, um für uns bald darauf wieder in die Tiefen des Weltalls zu versinken. So ist dem Nordländer der blaue Himmel und die laue Luft des Südens ein ewig angestauntes Wunder, wogegen der daran gewöhnte Eingeborene von diesen Vorzügen seiner Heimath kaum eine Ahnung hat, und

„Nur darum ist der Lenz so schön
Aus Duft und Licht gewebt,
Weil eilend über Berg und Höh'n
So bald er weiter schwebt.“

Geibel.

Hieraus geht hervor, dass auch die schönste Landschaft ihren Reiz, wenn auch nicht ganz verliert, so doch mehr und mehr einbüsst, je länger man sie beschaut; eine Thatsache, welche Jeder bestätigen kann, der, von Städtern oft beneidet, in einer schönen Gegend wohnt.

Fassen wir nun das soeben Untersuchte kurz zusammen, so finden wir sowohl in Bezug auf die realen physischen, wie in Bezug auf die ästhetischen Eindrücke der Natur auf den Menschen Nichts, was gegen die Wahrheit des Pessimismus sprechen könnte, sondern nur das Gegentheil. Nicht nur auf der physischen Seite überwiegt die Unlust, sondern diese wirkt sogar noch störend ein auf den ästhetischen Naturgenuss, welcher zum Theil nur ein Contrastgenuss, zum Theil jedoch nur eine Täuschung ist, die der in sich zerfallene Menschengeist sich selbst zum Troste erfunden hat, während die dann noch übrig bleibende Genuss erweckende formale Schönheit der Natur durchaus nicht so bedeutend ist, wie man gewöhnlich annimmt und nur einen äusserst kleinen Theil des gesammten Genusses hervorzurufen im Stande ist.

VII.

Die Glückseligkeit als ästhetische Weltanschauung.

Ein sehr gewöhnlicher Irrthum der Optimisten ist es, bei der Frage nach dem Werth des Lebens das reale Dasein zu confundiren mit dem ästhetischen Eindruck, welchen dasselbe in dem Beschauer erweckt. So zum Beispiel erhebt Haym unaufhörlich gegen Hartmann den Vorwurf, bei seiner Abschätzung der Lust des Lebens gegen „die ästhetischen Elemente hartnäckig die Augen geschlossen" (S. 273) zu haben, ein Vorwurf, welcher geradezu aus der Luft gegriffen erscheint, wenn Haym auf derselben Seite angiebt, dass Hartmann bei seiner Darlegung des Illusorischen aller Genüsse den „wissenschaftlichen und den Kunstgenuss" gerade „von dem Vorwurf des Illusorischen ausnimmt". Hiernach ist es also völlig falsch, wenn Haym auch auf Seite 275 wiederum behauptet, dass Hartmann sich bemühe, das „Aesthetische auf ein Geringstes zu beschränken". Wie sein Vorgänger Schopenhauer räumt er unter allen Erdengütern gerade den ästhetischen Genüssen einen vor allen andern hervorragenden Platz ein, und weiss er die formale Schönheit ebenso zu schätzen, wie die ideale, wofür er glänzend Zeugniss giebt in seinen „Aphorismen über das Drama", welche allein ihn schon vor dem Vorwurfe der Nichtberücksichtigung des Aesthetischen hätten schützen sollen. Freilich nimmt Hartmann nicht wie Haym an, dass „die Existenz des Schönen in der Welt und des Sinnes dafür geradezu Bürge aller Lust ist, die es überhaupt giebt" — eine Redensart, die entweder

völlig Phrase im schlimmsten Sinne des Wortes ist oder etwas Grundverkehrtes sagt, nämlich jene obenberührte Confusion ausdrückt, welche etwas dem Beschauer schön Erscheinendes dieses Scheines halber für etwas Glückseliges ausgiebt. Diesen Einwand hatte Schopenhauer wohl vorausgesehen und in seinem Hauptwerke bereits erledigt, indem er daselbst 3. Aufl. Bd. II. S. 665 sagt: „Inzwischen heisst ein Pessimist mich die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren u. s. f. — Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön, aber sie zu sein ist ganz etwas Anderes."

Dieser Guckkastenstandpunkt allein ist es, welcher Haym immer und immer wieder gegen den Pessimismus Front machen lässt in Phrasen, wie die soeben angeführte und wie diese, wonach ihm der Künstler, der Dichter und der Componist statt eines meistentheils noch mehr wie andere Erdenbürger von Weh geschüttelten Menschenkindes, „in Wahrheit nur ein vorzugsweise glänzender Zeuge des Glückes ist, das in Strömen durch die Adern der Welt fliesst" (S. 274). Diese Verwechselung der ästhetischen und idealen Schönheit mit der realen Annehmlichkeit der Welt geht am klarsten hervor, wenn man bedenkt, dass die Kunst und das ästhetisch Schöne in ihren höchsten, das Menschenherz am mächtigsten bewegenden Leistungen nicht etwa das Glück, sondern gerade das tiefste, unermesslichste Leid zur Anschauung bringen, wie es in der Tragödie geschieht. Wie hier das Gefühl der idealen Schönheit geweckt wird durch die Veranschaulichung fremden Leides, so sind es auch in der Naturschönheit gerade die furchtbarsten Ereignisse, welche den tiefsten ästhetischen Eindruck hervorrufen, also z. B. Eruptionen, Seestürme, Orkane und grosse Feuersbrünste, — Erscheinungen, welche nicht nur durch ihre Grossartigkeit und Erhabenheit eine der ersten Stellen in der Naturschönheit einnehmen, sondern auch durch den Reiz der Bewegung und ihre formale Schönheit bei weitem diejenigen übertreffen, welche ausgelegt werden können als Darstellungen einer ungetrübten Behaglichkeit und eines idyllischen Glückszustandes. In den künstlerischen Darstellungen, welche ihre Motive aus dem menschlichen Leben nehmen, ist es noch eclatanter.

dass eine Darstellung blossen Glückes höheren ästhetischen Ansprüchen ebensowenig genügen kann, wie ein Musikstück aus lauter Harmonien. Je schärfer die Glückeswechsel, je greller die Disharmonien und Conflicte, je tiefer die dargestellten Leiden und Schmerzen (Niobe, Laokoon), desto lebhafter wird das ästhetische Interesse gefesselt, und die Versöhnung, welche wir am Schlusse poetischer Kunstwerke fordern, erreicht gerade dann den höchsten Grad, wenn sie vom eudämonologischen Standpunkte aus keine mehr ist, d. h. wenn der unlösliche Conflict zur transcendenten Versöhnung der tragischen Vernichtung führt. Damit ist der schlagendste Beweis geliefert von der Hinfälligkeit der Haym'schen Annahme, wonach das blosse Dasein der Schönheit schon ein Bürge des Glückes der Welt, ganz abgesehen von der weiterhin noch zu erörternden Frage, ob denn die Schönheit und das Aesthetische so allgemein zugänglich ist, um eine über einen äusserst kleinen Kreis hinausgehende Glückseligkeit hervorzuzaubern.

Die höchste Schönheit offenbart sich also wie gesagt nicht in der Darstellung dessen, was dem Menschen das Leben schöner und wünschenswerther erscheinen lässt, sondern sie geht Hand in Hand mit dem Leide, durch dessen Veranschaulichung sie den Menschen hinaushebt aus dem Dunst und der Trübe des Alltagslebens in jene reinere Sphäre, wo man des Lebens Leid und Lust geringer schätzt und bei dem Anblick der Gebrechlichkeit und Wesenlosigkeit des Daseins dasselbe leichteren Herzens fahren lassen kann. So predigt auch die Schönheit und die Aesthetik im Grunde Pessimismus, wie dies Hartmann in seinen „Aphorismen über das Drama" folgendermassen ausdrückt: „Die Tragödie allein von allen Formen der Dichtung lehrt uns (wie Religion und Philosophie) die Welt und das Leben als etwas Untergeordnetes, über sich hinaus Weisendes zu betrachten, an welchem als an einem Höchsten und Letzten zu hangen baare Thorheit sei" (S. 45).

Ebenso wie die Tragödie beschäftigt sich auch die lyrische Poesie aller Zeiten und Länder vorzugsweise mit den Leiden des Lebens und äusserst gering nur und ungleich werthloser ist im Vergleich hierzu die Zahl jener lyrischen Dichtungen, welche das

Glück und die Freuden des Daseins besingen. Giebt doch Rückert, welchen man gewiss nicht Weltschmerz-Dichter nennen darf, allen Poeten den nur allzuwahren Rath:

„Wenn Du willst im Menschenherzen
Alle Seiten rühren an,
Stimme Du den Ton der Schmerzen,
Nicht den Klang der Freude an.
Mancher ist wohl, der erfahren
Hat auf Erden keine Lust,
Keiner, der nicht still bewahren
Wird ein Weh in seiner Brust."

Und fast wörtlich ebenso singt der gewiss nicht weltschmerzlich angehaucht zu nennende Saphir:

„Willst Du mit dem Klang der Saiten
Rühren vieler Menschen Herz,
Singe nicht von Fröhlichkeiten,
Singe nur von Leid und Schmerz:
Denn es sind gar viele Herzen,
Die mit Freuden unbekannt,
Keines, das nicht Weh und Schmerzen,
Das nicht Leiden schon empfand."

Man zähle nur in irgend einem beliebigen poetischen Sammelwerke oder bei einem unserer wirklich bedeutenden Dichter die einer schmerzlichen oder wehmüthigen Stimmung entsprossenen Lieder im Vergleich zu den behaglichen, Freude und Glückseligkeit athmenden, und man wird finden, dass die ersteren die letzteren an Zahl und ästhetischem Gehalt so sehr übertreffen, dass man dem Dichter fast Recht geben muss, wenn er ausruft:

„Poesie ist tiefes Schmerzen,
Und es kommt das echte Lied
Einzig aus dem Menschenherzen,
Das ein tiefes Weh durchglüht."

Weit entfernt also, dass die Existenz des Schönen in der Welt unmittelbarer Bürge realer Glückseligkeit sei, hat sich uns im Gegentheil herausgestellt, dass es wesentlich das Vorhandensein des Schmerzes und des Leidens in seinen mannigfachen Gestalten ist, welcher das trostbedürftige Menschenherz dazu treibt, die in der Wirklichkeit vergebens gesuchte Versöhnung sich wenigstens im ästhetischen Schein der künstlerischen Nachbildung

vorzuzaubern. Die besondere Fähigkeit hierzu ist die Gabe des Künstlers, welcher auf diese Weise der „Tröster der Menschheit" wird, vor welcher er allein voraus hat, von sich sagen zu können:

„Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen, was ich leide."

Goethe.

Soll nun aber das Schöne nicht als unmittelbarerer Bürge der Glückseligkeit dessen gefasst werden, was schön ist oder scheint, sondern dessen, welcher sich in ästhetischer Stimmung der Betrachtung des Schönen hingiebt, so entsteht die neue Frage, wie schwer diese Lust in der Bilanz der Lust und Unlust der Welt in's Gewicht falle. Dass der ästhetische Genuss seiner Art nach der höchste und grösste ist, den es giebt, gestehen Schopenhauer und Hartmann bereitwillig zu, es fragt sich daher nur, ob die Menge dieses Genusses auch gross genug ist, um eine erhebliche Erhöhung der allgemeinen Weltlust zu bewirken. Dies aber ist entschieden zu verneinen. Haym sagt zwar selbst: „Wohl wahr, dass es nur wenige hochbegabte Künstler, nur wenige Dichter von Gottes Gnaden und nur Wenige giebt, die den Werken der Kunst eine volle und ganze Empfänglichkeit entgegenbringen. Das Gefühl für das Schöne und die Lust am Schönen ist darum nicht minder geradezu allgegenwärtig und die eigentliche Kunst nur ein Maximum dieser köstlichen, auch das Leben der ärmsten Menschenseele vergoldenden Gabe" (S. 274). Haym befindet sich hier in einer womöglich noch grösseren Täuschung über die eigentliche Wirkung des Aesthetischen als vorhin. Jedenfalls ist sein von ihm angenommenes ästhetisches Gegengewicht gegen die Unbill des Lebens nur für eine äusserst geringe Zahl von Gemüthern zutreffend, eine „Philosophie von Couponsabschneidern für Couponsabschneider", wie Scherr mit weit geringerem Recht von Schopenhauer's Philosophie sagt.

Haym sehe sich nur einmal jene statistischen Tabellen an, welche das durchschnittliche Einkommen der Bevölkerung angeben, und er wird finden, dass, wohlgemerkt in einem Kulturstaate wie Preussen, wo Jeder lesen und schreiben kann, kaum ein Zehntel sich eines solchen Einkommens erfreut, welches annehmen lässt, dass von demselben sich ein Nennenswerthes für

Kunstgenüsse und geistige Heranbildung für dieselben erübrigen lasse. Man vergesse nicht, dass das Gefühl für das Schöne herangebildet sein will und ein gewisser Bildungszustand erst erworben und ererbt sein muss, bevor der Mensch im Stande, das Schöne zu erfassen und sich daran zu freuen und erheben. Erst muss ein materieller Reichthum oder besser gesagt Ueberschuss vorhanden sein in einer Familie oder einem Volke, bevor an eine solche geistige Ausbildung des Einzelnen oder Vieler gedacht werden kann, bei der allein ästhetischer Genuss möglich ist. Dann erst kann Vererbung des so gewonnenen künstlerischen Geschmackes und Verstehens eintreten, wie denn z. B. das Kind gebildeter und wohlhabender Eltern jenen unberechenbaren Vortheil vor Bauern- oder armer Leute Kindern voraus hat, dass es von Jugend auf Schönes sieht oder hört, sei es nun ein schönes Bild, ein antikes Kunstwerk, gute Musik, das Beste der Dichtkunst, dass es auf Kunst- und Naturschönheit aufmerksam gemacht wird und so mühelos Kunstverständniss und Geschmack erlangt. Ebenso sind die Bewohner der Grossstädte, dieser geistigen Centren, in dieser Hinsicht bevorzugt, indem sie Manches sehen und hören, was selbst der wohlhabendste Bewohner einer kleinen Stadt oder des Landes nie zu erlangen im Stande ist, so dass es viele kleine Bürger oder Handwerker der Capitalen giebt, welche ästhetisch gebildeter sind als jene Erstgenannten. — Wie gering ist nun aber die Zahl der wirklich Gebildeten und Wohlhabenden im Vergleich zu der unabsehbaren Menge, welche zeitlebens nicht aus Arbeit, Noth und Mangel aller Art herauskommt? Wie gering ist die Anzahl der Bewohner grosser Städte im Vergleich zur Landbevölkerung und jener der Flecken, Orte, kleineren und Mittelstädte? Und wie gering ist endlich jene Zahl selbst unter den sogenannten Gebildeten, welche wirklichen Kunstgenuss zu empfinden im Stande sind und nicht nur damit kokettiren? Herr Haym gehe nur einmal zu den Kirgisen und Tataren, in die Steppen Russlands, in den Urwald Amerikas, nach Texas, Californien und Australien, zu den Papuas und Negerstämmen, in die Pussta oder nach Rumänien, zu den schlesischen Webern, nach Irland und in die englischen Fabrikdistrikte, nach Hinterpommern, Norwegen und zu den Eskimos und Grönländern, mit einem Worte zu den

„ärmsten Menschenseelen“ und er frage sie nach der Schönheit, mit welcher auch ihr Leben seiner Meinung nach vergoldet ist. Er wird jedenfalls eine höchst unbefriedigende Antwort erhalten; er müsste sich denn bescheiden wollen mit der Tätowirung, dem Nasenringe und dem Federputz des Wilden, dem die Schönheit seiner eigenen Gestalt, sowie der ihn umgebenden Natur ein Buch mit sieben Siegeln ist.

Ebenso frage Herr Haym wohlhabende Bauern und die Bewohner kleiner Land- und Mittelstädte, was ihnen die Schönheit an Glück gewährt. Ich glaube fast, dass seine Enttäuschung noch grösser sein wird als vorhin. Ihr durchaus nüchtern hinfliessendes Leben wird völlig ausgefüllt durch Arbeit und Erwerb, sowie durch Beobachtung der Sitte, und ihre Vergnügungen sind zum Theil ebenso roh als unästhetisch und geschmacklos, während der sich in ihrem Putz dokumentirende Schönheitssinn so verschroben als nur möglich ist. Sollten von den Trachten zufällig einige schön sein, so empfindet der Bauer nichts davon, welchem höchstens die grellste Farbe eines Kleidungsstückes schön erscheint, während wir das unbewusst Anmuthige der Tracht sehr oft auch nur im Gegensatz zu der kolossalen Geschmacklosigkeit der meisten Stadtmoden empfinden. — Von den Gebildeten nun aber, wie wenige sind wirklich künstlerischen Geniessens fähig? Und diese Wenigen, sind sie nicht gerade die sensibelsten und zartbesaitetsten Gemüther, welche am tiefsten empfinden und daher auch am meisten von des Lebens Leid und Unannehmlichkeiten ergriffen werden, wie dies auch Hartmann hervorhebt (siehe Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 712 oben u. unten). Gerade bei ihnen erscheint also die Fähigkeit künstlerischen Genusses gewissermassen als eine kleine Abschlagszahlung für das, was sie in Folge ihrer grösseren Feinfühligkeit mehr zu leiden haben, als die grosse rohere und stumpfere Masse.

Diese Thatsache, dass die höchstbegabten und poetisch feinfühlendsten Menschen am meisten dazu geneigt und geeignet sind, das allgemeine Elend des Daseins sich zum Bewustsein zu bringen, wird von Haym bestritten, indem er S. 275 sagt: „Nur einseitig entwickelte Naturen haben ihrer künstlerischen oder intellektuellen Reizbarkeit mehr Schmerz als Freude und vielleicht auch dann

kaum nach ihrer eigenen Schätzung geschuldet." Dem gegenüber dürfte es angemessen sein, hier einige Selbstaussagen und Bekenntnisse der grössten Geister und harmonischesten Naturen anzuführen, aus denen es mit Evidenz hervorgeht, wie sehr gerade diese auf den geistigen Höhen der Menschheit Wandelnden mit klarem Blick die Nichtigkeit jedweden Erdenglücks und die Leidesfülle der eigenen wie jeder fremden Existenz erkennen.

Als Vertreter des Hellenenthums nehmen wir die gleichmässig durchgebildetste Dichternatur, welche dasselbe aufzuweisen hat, Sophokles, welcher die goldene Mitte hält zwischen der herben urwüchsigen Kraft des Aeschylos und der reflectirten Weichheit des Euripides. Die Summe seiner reifsten Welt- und Lebensanschauung hat er in seinem tiefsinnigsten Dichtwerke „Oedipus auf Kolonos" niedergelegt, in welchem wie in einem Schwanenliede der greise Dichter die Rechnung mit dem Leben abschliesst. Hier steht jene wunderbare, an Koheleth anklingende bekannte Chorstelle, welche wir der Wichtigkeit wegen nochmals anführen, da sie wesentlich die angefeindete Formel Hartmann's anticipirt, dass das Nichtsein dem Sein vorzuziehen ist.

„Nie geboren zu werden, ist
Weit das Beste; doch wenn du lebst,
Ist das Andere, schnell dahin
Wieder zu gehen, woher du kamest." [Uebers. von Donner.]

Der universalste Dichter des Reformationsalters ist Shakespeare. Da bei diesem als Dramatiker einzelne Citate stets nur aus dem Munde bestimmter Charaktere gesprochen sind, so lässt sich eine Ueberzeugung von der pessimistischen Ansicht des grossen Britten nur aus dem Gesammteindrucke seiner Dichtungen gewinnen. Auf eine Discussion hierüber kann an dieser Stelle natürlich nicht eingegangen werden, daher ich mich begnüge, ein hierauf bezügliches Urtheil statt vieler anzuführen. „Ueber den so scharfen Charakteren Shakespeare's, die in der Bestimmtheit ihrer Züge bis zum Schroffen, Eckigen und Verzerrten fortgehen, über dieser so reich ausgemalten Welt des Handelns zittert jener Duft der Wehmuth, welche diese Welt der Täuschung und des Scheines wie einen grossen Traum anschaut, und über jeder Scene schwebt das unsichtbare Motto:

„Wir sind solcher Stoff
Wie der von Träumen, und dies kleine Leben
Umfängt ein Schlaf."
(Gottschall „Poetik" 2. Aufl. Bd. I. S. 38.)

Gleicherweise wie diese Beiden ist auch, das Kleeblatt der universalen Dichternaturen vervollständigend, Goethe hier zu nennen, der wenn irgend einer äusserlich wie innerlich vom Glück begünstigt und bei aller Heiterkeit und Ruhe, Milde und Versöhnlichkeit seines genialen Geistes dennoch pessimistisch gesonnen war. (Vgl. E. v. Hartmann's Aufsatz: „Der Ideengehalt des Göthe'schen Faust", Im neuen Reich 1872, Bd. II). Wenig möchte es bedeuten, wenn er Faust in seinem ewig ungestillten Glückesdrange sagen lässt:

„Wohl ist sie schön, die Welt! in ihrer Weite
Bewegt sich so viel Gutes hin und her!
Ach, dass es immer nur um einen Schritt
Von uns sich zu entfernen scheint
Und unsre bange Sehnsucht durch das Leben
Auch Schritt vor Schritt bis zu dem Grabe lockt!"

Dies könnte man als aus der charakteristischen Zeichnung des Helden mit Nothwendigkeit hervorgehend betrachten, anders aber muss man diesen Ausspruch ansehen, wenn man findet, wie derselbe durch andere auf sein eigenes Leben bezügliche Worte des Dichters vervollständigt und bestätigt wird, in denen er es deutlich ausspricht, für wie illusorisch auch seine Seele alles das, was Glück genannt wird, erkannt hat: „Was anders beunruhigt die Menschen, als dass sie ihre Begriffe nicht mit den Sachen verbinden können, dass der Genuss sich ihnen unter den Händen wegstiehlt, dass das Gewünschte zu spät kommt, und dass alles Erreichte und Erlangte auf ihr Herz nicht die Wirkung thut, welche die Begierde uns in der Ferne ahnen läst." Klarer und prägnanter lässt sich die pessimistische Erkenntniss nicht wohl ausdrücken, aber auch nicht ruhiger, wie denn auch das ganze Sein und Wesen Goethe's es beweist, dass die Durchschauung der nichtigen Beschaffenheit des Glückes in keiner Weise die Harmonie des gesunden Geistes stören, sondern nur dieselbe, wie ein gelöster Septimenaccord die Melodie, bereichern und in milde Wehmuth tauchen kann. Zwar

wird man sagen, dass es Goethe leicht gewesen wäre, sich die olympische Ruhe zu wahren während eines Lebens, dem wie kaum einem zweiten es an keinem Glücke gefehlt habe. Diese weitverbreitete Meinung vom Glücke und dem Befriedigtsein unseres grössten Dichters kann aber wohl Niemand besser widerlegen als er selbst. Man lese „Goethe's Gespräche mit Eckermann", wo er am 27. Januar 1824, am Abend seines reichen Lebens stehend, dasselbe überschauend, nur das nachfolgende, jedes Herz ergreifende, kurze und schmerzlich resignirte Resumé zu geben hat: „Man hat mich immer als einen vom Glück besonders Begünstigten gepriesen, auch will ich mich nicht beklagen und den Gang meines Lebens nicht schelten. Allein im Grunde ist es nichts als Müh' und Arbeit gewesen und ich kann wohl sagen, dass ich in meinen fünfundsiebzig Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt habe. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von Neuem gehoben sein wollte!" — Wenn das ein Goethe sagt, so ist damit für uns Alle wohl das Resumé gezogen und in Bezug auf seine pessimistische Ueberzeugung nichts mehr hinzuzufügen. Ebenso sprechen sich jene beiden deutschen Dichter aus, die man wohl als die Erben des Goethe'schen Geistes der Objectivität und Milde bezeichnen darf: Grillparzer und Rückert, von denen man Keinem den Vorwurf einseitig ausgebildeter Geistesrichtung und eines angekränkelten Gemüthes machen kann. So sagt der Erstere voll Resignation:

„Eins ist, was altersgraue Zeiten lehren,
Und lehrt die Sonne, die erst heute tagt,
Des Menschen ew'ges Loos, es heisst: „Entbehren",
Und kein Besitz, als den du dir versagt."

Und ferner:

„Des Menschen Dasein, alt wie jung,
Lebt zwischen Hoffnung und Erinnerung.
Jung sieht dem Wunsch er alle Pfade offen
Und alt erinnert er sich eben an sein — Hoffen! —"

Diese Unerreichbarkeit des Glückes aber schildert uns am schönsten Rückert, wenn er singt:

„Ich zog auf meinen Lebenswegen
Dem Schimmerlicht des Glücks entgegen,
Das mir nur vorwärts immer schien;
Und immer vorwärts mit Verlangen
Bin ich dem Schimmer nachgegangen
Und sah ihn immer vorwärts flieh'n.

Auf einmal — wie ist mir geschehen? —
Muss ich danach mich rückwärts drehen,
Dort blinkt mich's an wie Abendschein.
Wie bin ich denn vorbeigekommen
Und hab' es doch nicht wahrgenommen?
Es muss im Traum gewesen sein! —

Wie in diesen Strophen das fruchtlose und mühsame Haschen nach dem Glück, so bietet uns Rückert aber auch jene Frucht der pessimistischen Erkenntniss, die Resignation in ihrer Stille und wehmüthigen Ruhe, welche nach vergeblichen Anstrengungen und Klagen statt des gesuchten Glückes den Frieden mit sich selbst gefunden hat:

„Du, der du einst geklagt, dich fühlend unbefriedigt,
Nun klagest du nicht mehr, und bist du nun befriedigt?"
„„Befriedigt bin ich nicht, doch geb' ich mich zufrieden,
Dass nicht Befriedigung zu finden sei hienieden.""

Vielleicht möchte Haym hier einwerfen, dass dies nicht Idealisten nach seinem Herzen seien, weshalb ich auch noch Schiller und Jean Paul anführen will. Hat doch Bona Meyer es sich nicht nehmen lassen, seinen Vortrag gegen den Pessimismus mit dem für das Damenpublikum der Singakademie berechneten Knalleffect, mit den Worten Posa's

„O Königin, das Leben ist doch schön!"

zu schliessen. Meyer hat dabei nur übersehen, dass wir es hier mit einem in allen Illusionen des Daseins noch verstrickten jugendlichen Schwärmer zu thun haben, der im Begriffe ist, vom Leben und dem geliebten Weibe Abschied nehmen zu müssen, ohne doch schon gelernt zu haben, auf Eines von Beiden zu verzichten. Dass dies durchaus nicht Schiller's eigene Meinung ist, wird jedem mit des Dichters Werken einigermassen Vertrauten einleuchten; es genügt schon, wenn man mit diesen Abschiedsworten des Posa diejenigen des Talbot vergleicht, wo derselbe sagt:

„. . . . . die einzige
Ausbeute, die wir aus dem Kampf des Lebens
Wegtragen, ist die Einsicht in das Nichts,
Und herzliche Verachtung dessen,
Was uns erhaben schien und wünschenswerth.“

Die wahre Ansicht des Idealisten Schiller spricht seine um die verlorne Blindheit trauernde Kassandra aus:

„Wer erfreute sich des Lebens,
Der in seine Tiefen blickt!“

Dass Schiller die Wirklichkeit mit ganz pessimistischen Blicken betrachtete, geht am deutlichsten daraus hervor, dass er aus der „Menschheit Leiden“ sich in die „heitern Regionen“ der Ideale zu flüchten sucht (vgl. das Ideal und das Leben). Dass aber auch diese Ideale dem Menschen ein zu erstrebendes und unerreichbares Ziel und nicht ein sicherer, handlicher und ruhiger Besitz sind, davon hat er sich nachträglich überzeugt und diesen Gedanken in dem Gedichte „Die Ideale“*) ausgesprochen:

„Erloschen sind die heitren Sonnen,
Die meiner Jugend Pfad erhellt,
Die Ideale sind zeronnen,
Die einst das trunkne Herz geschwellt.
Er ist dahin, der süsse Glaube
An Wesen, die mein Traum gebar,
Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
Was einst so schön, so göttlich war!“ —

So bleibt denn auch ihm nichts als die volle Resignation, die er in den Chören der „Braut von Messina“, seinem reifsten und letzten Werk, zum vollsten Ausdruck bringt. Haym mit seiner Ansicht, dass „die Existenz des ‚überall verbreiteten‘ Schönen in der Welt und des Sinnes dafür geradezu Bürge aller Lust ist, die es überhaupt giebt“, würde vor Schiller's Augen gewiss nicht Gnade gefunden haben, denn

„Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Schöne blüht nur im Gesang.“ —

*) Vergl. E. v. Hartmann's Aufsatz über die genannten beiden Gedichte, Deutsche Dichterhalle 1873 Nr. 7 u. 8 und Dr. Julius Bahnsen's Gedächtnissrede „Schiller“, Anklam 1859, F. Krüger.

Und:

„Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muss im Leben untergehn."

„Das ist das Loos des Schönen auf der Erde."

Geht auch die Behauptung Schiller's zu weit, dass das Schöne nur in der Sphäre der Kunst und Poesie zu suchen sei, so ist doch so viel daran richtig, dass dem realen Schönen von vornherein durch sein dem Untergange Verfallensein gleichsam ein Stempel der Schwermuth aufgedrückt ist, der es vor dem Missbrauch zu optimistischen Zwecken schützen sollte.*)

Diese Abschweifung nicht zu weit auszudehnen, seien von Jean Paul nur folgende zwei Citate erwähnt, die sich durch einen Einblick in seine Schriften leicht vermehren liessen:

„Unsere freudigen Tage sind nur das Getränk, das wir nachtrinken nach der Arzenei der bitteren."

„Wir sind nur am Ufer der Freude, und wohnen und treten auf Schmerzen, sie ist ein vorüberschwimmendes Wesen, das Niemand fasst, aber der Schmerz beisst sich ein in unsere Nerven." —

Bei der grossen Autorität, welche die Schriftsteller der Bibel noch auszuüben pflegen, glaube ich auch diese erwähnen zu müssen. Dass der Pessimismus der Verfasser des Buches Hiob, der Prophetieen und Klagelieder Jeremiä und des Buches Koheleth nicht wesentlich von dem Pessimismus Schopenhauer's verschieden ist, hat erst kürzlich Dr. M. Venetianer in seinem „Schopenhauer als Scholastiker" S. 273 ff. gezeigt. Die Cap. 1—3 und 4, V. 1—4 des Buches Koheleth können geradezu als ein Pessimistenkatechismus bezeichnet werden, dessen Lectüre ich Jedem, welchem diese Capitel nicht völlig bekannt sind, empfehlen möchte. Aber auch die anderen Bücher des alten wie des neuen Testaments sind reich an pessimistischen Aussprüchen, insbesondere Jesus Sirach, die Psalmen und die Weisheit Salomonis. Zur Bestätigung dieses einige Proben.

---

*) „Jene Schwermuth, jene unbewusste,
Die alle Schönheit wunderbar umschwebt,
Vorahnend, dass auf dieser Erdenflur
Das Loos des Schönen stets ein Trauerloos."
(R. Hamerling, Ahasver in Rom.)

Jes. Sir. 40, 1. Es ist ein elend jämmerlich Ding um aller Menschen Leben, vom Mutterleibe an bis sie in die Erde begraben werden, die unser aller Mutter ist.

2. Da ist immer Sorge, Furcht, Hoffnung und zuletzt der Tod,

3. Sowohl bei dem, der in hohen Ehren sitzt, als bei dem Geringsten auf Erden,

4. Sowohl bei dem, der Seide und Kronen trägt, als bei dem, der einen groben Kittel anhat. Da ist immer Zorn, Eifer, Widerwärtigkeit, Unfriede und Todesgefahr, Neid und Zank.

Weish. Salom. 2, 2. Ohngefähr sind wir geboren, und fahren wieder dahin, als wären wir nie gewesen. Denn unser Odem ist ein Rauch, und unsere Rede ist ein Fünklein, das sich aus unserem Herzen reget.

3. Wenn dasselbige verloschen ist, so ist der Leib dahin, wie eine Loderasche, und der Geist zerflattert wie eine dünne Luft.

4. Und unsres Namens wird mit der Zeit vergessen, dass Niemand unseres Thuns gedenken wird. Unser Leben fährt dahin, als wäre eine Wolke dagewesen, und zergeht wie ein Nebel, von der Sonnen Glanz zerrieben, und von ihrer Hitze verzehret.

Weitere Stellen über den Pessimismus der Schriftsteller des neuen Testaments vgl. „F. A. Müller, Briefe über die christliche Religion." Stuttgart 1870, S. 62—63, 146—147 u. 220—221.

Kehren wir von dieser Diversion zu unserem eigentlichen Gegenstande zurück, so haben wir gesehen, dass, mag man nun das Schöne mehr von der objectiven oder mehr von der subjectiven Seite betrachten, hieraus doch auf keine Weise eine negative Instanz gegen den Pessimismus entspringt.

Die Haym'sche Phrase von der „alles vergoldenden", „allgegenwärtigen" Schönheit hat sich uns in ihrer ganzen Inhaltlosigkeit enthüllt und dieser ästhetische Trost über das reale Elend des Daseins erinnert stark an den Ausspruch jener Prinzessin, welche, von einer Hungersnoth und Mangel an Brod hörend, den wohlmeinenden Rath gab, wenn kein Brod vorhanden wäre, möge man doch Kuchen essen. So gewiss die grosse Masse der Menschheit bis an's Ende der Tage den bittern Kampf um's tägliche Brod kämpfen wird, so gewiss wird das Zuckerbrod des Schönen bis an's Ende der Tage nur an den wohlbesetzten Tafeln der günstig situirten Minderheit zum Desert servirt werden. Die Bestätigung hierfür liefert auf das Schlagendste der Charakter der ganzen socialen Bewegung unserer

Zeit. Wie es immer gewesen, dass der Knecht den Herrn um seinen Reichthum und die aus demselben hervorgehende Macht, sich sinnliche Genüsse aller Art zu verschaffen, beneidete, so ist es auch noch heute, und nicht um der geistigen, der idealen, ästhetischen und wissenschaftlichen Genüsse willen stürmt der Socialismus gegen die Schranken des Besitzthums und des Standes an, sondern einzig und allein der allerrealsten Dinge wegen, als da sind: Essen und Trinken und materielles Wohlleben aller Art. In diesen Punkten glaubt er die allgemeine Egalité herbeiführen und das einzige, was er an Idealen besitzt, sein abstractes Ideal der Gleichheit, verwirklichen zu können, während er, seine Nichtbefähigung zu den wahrhaft idealen Gütern einsehend, sich auch gegen diese als Vandale wendet, indess die materiellen ihn als Eroberer reizen. Diese offen zu Tage liegende cultur- und schönheitsfeindliche Tendenz des Socialismus birgt das stillschweigende Geständniss in sich, dass die grosse Masse sich nicht berufen und befähigt glaubt, an den höchsten Gütern des Lebens theilzunehmen. Das Schöne ist ebenso wie alles Hohe selten, nicht, wie Haym annimmt, gemein, und weil es sich nicht gemein machen lässt, darum muss die socialdemokratische Tendenz, die nichts als das Gemeine gelten lässt, nothwendig nach seiner Vernichtung streben. Ist also das Schöne nur für einen kleinen auserwählten Bruchtheil der Menschheit zugänglich, so liegt es auf der Hand, wie irrig es ist, eine ästhetische Welterlösung, d. h. eine Ueberwindung des Leides durch das Schöne annehmen zu wollen. Die Romantiker, welche, an Schiller und Göthe anknüpfend und deren überwiegend ästhetische Weltanschauung noch mehr zuspitzend, es versuchten, auf ästhetischer Grundlage eine harmonische Gestaltung des Lebens hervorzubringen, haben es bewiesen, wie fruchtlos ein solcher Versuch ist, der im allergünstigsten Falle nur einigen hochbegabten künstlerisch veranlagten Naturen gelingen wird. Aber auch nur dann, wenn sie schöpferisch und hervorbringend das Schöne aus sich heraus in die Welt treten lassen und in dieser Thätigkeit die Mission ihres Lebens erfüllen. Wer dagegen nur recipirend dem Schönen gegenüber steht, wozu auch die grosse Schaar der ewig fruchtlos ringenden Dilettanten gehört, kann auf die Dauer ebensowenig

den Genuss des Schönen ertragen und zum alleinigen Gehalt und Halt des geistigen Lebens machen, wie er das körperliche Dasein nicht allein mit Zucker und Vanille fristen kann. Denn in gleichem Masse wie diese Gewürze ist auch die Schönheit nur eine Würze des Daseins, wohl geeignet, den bittern Geschmack der Erdenkost etwas zu mildern, doch nicht im Stande, die ganze Kost zu durchdringen oder gar zu ersetzen.

Und schliesslich: wie viele Menschen sind im Stande, die Feinheit dieser Würze zu geniessen? Was nützt der Kuh Muscate und was der grossen, numerisch überwiegend noch auf der tiefsten Stufe geistigen Erkennens stehenden Masse der Erdbevölkerung die Schönheit eines Titian'schen Gemäldes, einer griechischen Statue oder die Gedankenschönheit der höchsten Poesien? Giebt es doch ganze Racen, wie die mongolische, welche, obwohl seit Jahrtausenden Culturstaaten von nicht geringer Bedeutung bildend, wie China, Japan und Tibet, von der Schönheit fast ganz verlassen scheinen.

Mit einem Worte, auch die Schönheit kann des Lebens Qual nicht dauernd von uns nehmen, sondern nur auf flüchtige Momente die Last der Wenigen erleichtern, die die Schönheit ahnen, kennen und begreifen.

VIII.

Die Glückseligkeit als Tugend.

„Alles Glück ist in Wahrheit eine ethisch künstlerische Aufgabe“;... das „Glück überhaupt kein nackt sinnlicher, sondern ein ästhetisch und religiös-sittlicher Begriff“ (S. 276). Mit diesen Worten versucht Herr Haym neben seiner ästhetischen Glückstheorie noch eine ethische aufzustellen, nach welcher der sittlich Handelnde, unbeschadet aller Erdenunbill, sein Leben dennoch zu einem glücklichen gestalten kann. Zwar führt er den hieran sich schliessenden Gedankengang nicht völlig aus, sein häufiges, wenn auch nur aphoristisches und andeutendes Zurückkommen auf denselben bezeugt jedoch genugsam, für wie wichtig er diesen Einwurf gegen die pessimistische Weltanschauung hält. Sehen wir uns daher das „ethische“ Glück einmal genauer an. (Vgl. hierzu auch oben S. 11—15.)

Zunächst wird man bemerken, dass die Theorie nichts weniger als neu ist. Schon der Stoa erscheint jeder, welcher tugendhaft ist, auch sofort glückselig, auch wenn er die grössten physischen und psychischen Martern zu ertragen hätte. Es ist nicht zu leugnen, dass dieser Auffassung eine scheinbare Erhabenheit innewohnt, welche gewissen Gemüthern zu imponiren vermag, namentlich antik veranlagten; nichtsdestoweniger beruht sie aber auf einer Verwechselung und ist durchaus unhaltbar. Erstens widerspricht die Annahme, dass der Tugendhafte auch ein Glückseliger ist, jeder Erfahrung. Wir wissen alle aus eigener Praxis sowohl wie aus den Blättern der Geschichte, wie s c h w e r und

bitter nur die Tugend zu erwerben ist. Wäre sie leicht zu üben und gäbe ihre Uebung auch eo ipso Glückseligkeit mit in den Kauf, so wäre es ja nicht das mindeste Verdienst, tugendhaft zu sein und jeder Schurke würde danach streben oder nur aus Dummheit es unterlassen. Nicht Glückseligkeit liegt also im Gefolge der Tugend, denn die Qual der Selbstüberwindung, des Niederkämpfens der stärksten Triebe und Begehrungen des Herzens zerstört jene Harmonie der gleichmässigen Befriedigung aller bewussten Triebe, welche man allein als Glückseligkeit bezeichnen kann. Das Einzige, was die Tugend giebt, ist innerer Frieden und Ruhe im Gegensatz zu jenen Kämpfen und mancherlei Schmerzen, welche den unsittlichen Menschen nicht erspart bleiben. Dies aber kann man nicht Glückseligkeit nennen, wenn es auch sehr wohl als innerer Lohn der Tugend bezeichnet werden kann. Neben diesem inneren Lohne sich aber noch nach der Glückseligkeit umsehen oder dieselbe den Tugendhaften verheissen zu wollen, ist eine Herabwürdigung der Tugend und ein theoretisches Heruntersinken auf den jüdisch-christlichen Standpunkt, welchen Kant bereits, wenn auch noch nicht völlig, überwunden hat. Mit der einen Hand die Tugend zu geben, um mit der andern die Glückseligkeit zu nehmen, offenbart einen Schachersinn, gegenüber welchem die alte Lehre, nach der die Tugend ihren Lohn in sich selbst hat, gross und erhaben zu nennen ist. Auch Kant war von diesem Irrthum nicht gänzlich frei, indem er zwar Tugend und Glückseligkeit als zwei getrennte, nicht-identische Begriffe anerkannte, dennoch aber der Ansicht war, dass der Tugendhafteste auch der Glückwürdigste wäre, den nach Gebühr zu belohnen er die Vermittelung einer höheren Macht, einer heiligen Weltordnung voraussetzte, welche letztere je nach den sittlichen Anstrengungen des Individuums dasselbe mit Glückseligkeit belohnte. Gerade dies wurde für ihn die Hinterpforte, um die aus der theoretischen Metaphysik hinausgewiesene Unsterblichkeit mit einer jenseitigen Belohnung wieder einzuschmuggeln, da das Missverhältniss von Tugend und Glückseligkeit im Diesseits zu offen zu Tage lag. Die Inconsequenz dieser Auffassung hat Garve bereits dargelegt, indem er sagt: „Die Glückseligkeit ist keine schickliche Belohnung für

die Tugend: für sie ist gar keine Belohnung schicklich; sie bedarf derselben nicht und jeder Gedanke an eine solche verunreinigt sie" (Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von Ch. Garve, S. 283). — Man ersieht hieraus, wie misslich es ist, auf der Ethik eine Theorie des Glückes erbauen zu wollen, denn nicht allein straft das Leben diese Lehre Lügen, sondern dieselbe ist auch in gewissem Sinne geradezu gefährlich. Haym verdecke seine Ansicht noch so sehr mit schönen Redensarten und spreche nur so andeutend wie möglich vom „Idealismus des Gewissens", welcher für Hartmann nicht vorhanden sei, und von dem Glücke, welches eine „ethische" Aufgabe ist, — im Grunde ist seine Theorie nicht um ein Jota besser wie die „Pfaffenlehre", welche die Tugend anpreist, um durch sie zeitliche und ewige Güter zu erlangen, wenngleich er von seinem Philosophensitze auf dieselbe sehr erhaben herunterblickt. Denn was anders kann seine Phrase von dem Glücke, welches ein „religiös-sittlicher Begriff" ist, bedeuten? Und was für eine Ethik kann es sein, welche auf diesem Boden des Individual-Eudämonismus gedeihen wird? Doch nur eine Ethik der Selbstliebe und des Eigennutzes, völlig werthlos an sich. Denn man vergesse nicht: erst auf den Trümmern alles individuellen Eudämonismus erhebt sich die echte Sittlichkeit. Von der Hoheit und Reinheit dieses Idealismus scheint Haym freilich keine Ahnung zu haben, wenn er jener Ethik das Wort redet, welche zwar bereit ist, tugendhaft zu handeln, aber nur, um die wahre Glückseligkeit dafür einheimsen und hintennach noch sich mit dem „Idealismus des Gewissens" brüsten zu können. Es ist gefährlich, Tugend zu predigen auf diese Weise, denn das erste Gebot wahrer Sittlichkeit, die Selbstverleugnung und die Bekämpfung des Egoismus wird dadurch fast unmöglich gemacht oder doch in zweite Reihe gestellt. Unmöglich ist es, die Glückseligkeit als Folge der Tugend vor Augen zu haben und sich nicht durch dieselbe zur Tugend motiviren zu lassen. Wer sich dazu für fähig hielte, befände sich jedenfalls in einer Selbsttäuschung über die psychologischen Gesetze der Motivation; eine solche Lehre muss zu pharisäischem Tugendstolz erziehen, der bewusst oder unbewusst auf Unwahrheit, nämlich auf dem Gegentheil alles Ethischen, auf selbstsüch-

tigem Eudämonismus beruht. Der wahre ethische Idealismus fängt da erst an, wo die volle Resignation auf individuelles Glück eingetreten ist und auf dieser negativen Basis einer sittlichen Selbstverleugnung das positiv sittliche Gebäude des Ethischen in Gestalt der vollkommen selbstlosen Hingabe an den Process des Ganzen errichtet wird. Dieser ethische Idealismus ist es, den Hartmann auf seine Fahne geschrieben hat (Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 362, 716—720 u. 748—749), und es kann deshalb nur einen eigenthümlichen Eindruck machen, wenn Haym sich der Hoheit und Reinheit eines solchen gegenüber mit seinem äusserst fragwürdigen „Idealismus des Gemüthes und Gewissens" gleissnerisch aufspreizt. — Giebt es überhaupt kein wahrhaft Sittliches in dem Sinne eines reinen Willens, der nicht das Seine sucht, so giebt es nur eine Surrogatmoral der klug berechnenden Selbstsucht, welche gewiss nicht gegen den Pessimismus in's Feuer geführt werden kann; giebt es aber thatsächlich ein selbstlos ethisches Moment im Menschenherzen, so folgt aus dieser Thatsache zweierlei. Das Erste ist die Gewissheit, dass nur auf dem Boden der vollen Resignation die Blume des Ethischen erblühen kann, dass die Bethätigung in der Gesammtheit der sittlichen Pflichten allerdings die einzige wahre Erfüllung des Lebens bildet, aber eben nicht in dem Sinne der unerreichbaren Glückseligkeit, sondern als ein das Streben nach letzterer ersetzender und verdrängender Lebensinhalt. Das Zweite aber ist, dass die als Voraussetzung eines solchen selbstverleugnenden Willens unbedingt nothwendige Resignation auf eigenes Glück fast nur aus einer pessimistischen Weltanschauung, welche das Nichtige und Illusorische alles Erdenglückes erkannt hat, hervorgehen kann, und somit nicht Optimismus, sondern allein der Pessimismus die günstigste Basis für das wahrhaft Ethische liefert. Wo wirklich wahre Sittlichkeit vorhanden und pessimistische Gesinnung scheinbar fehlt, muss man doch annehmen, dass dieselbe wenigstens unbewusst bezüglich des eigenen Glückes vorhanden ist. Wenigstens ist kaum anzunehmen, dass die höchste aller Tugenden, die Selbstverleugnung, wo anders herstammen solle, als aus einem tiefen Unglauben an die Erreichbarkeit irdischen Glückes, welcher aus einer mehr oder minder klar bewussten Geringschätzung aller

positiv eudämonistischen Ziele, aus einer gleichsam hellsehenden Durchschauung der grossen Illusion alles Lebensdranges hervorgehe. Wie die positive Seite des Ethischen, die Nächstenliebe und das Mitleid, auf einer unbewussten Durchschauung des Seins der Vielheit aller Wesen beruht, so beruht auch die negative Seite des Ethischen, die Selbstverleugnung, auf der intuitiven Ueberwindung des individuellen Lebensdranges, welcher in seiner Einseitigkeit einzig und allein das Böse verursacht. Wer immer einer opferwilligen sittlichen Hingebung fähig ist, vermag dies nur, indem er auf das Glückseligkeitsidol, dem die groben und feinen Egoisten nachjagen, geringschätzig herabblickt. — Für diejenigen Leser, welchen dieser unbewusste Pessimismus nicht ganz klarliegend wäre, möchte ich als Analogie auf den Genuss der Tragödie verweisen, welcher auch nur denen möglich ist, die unbewusster Weise dem Pessimismus huldigen, wie dies Hartmann in seinen Aphorismen über das Drama auseinandersetzt (S. 41 bis 45), indem er sagt: „Wenn der Optimist consequenter Weise die Tragödie als Kunstform verwerfen muss, so beweist jeder Mensch, der an der Tragödie Genuss findet, dass er im Grunde seines Herzens an die Wahrheit des Pessimismus glaubt und dass er in dem Untergange des Helden die transcendente Versöhnung des Conflicts erkennt, der einer irdischen oder immanenten Versöhnung seiner Natur nach unfähig ist. Ein Mensch, der jedes transcendenten Glaubens entbehrt, wird zum wahren Genuss der Tragödie ebenso unfähig sein, wie der eingefleischte Optimist" (S. 43). Die Erfahrung bestätigt die Wahrheit dieses Ausspruches, indem wir sehen, wie lebenslustige Menschen und die grosse Masse überhaupt wenig zu tragischem Kunstgenuss hinneigen, oder nur dasjenige roh stoffliche Interesse daran haben, was sie auch zu Begräbnissen oder Unglücksfällen hintreibt, während viele Gebildete den tragischen Genuss auch nur affectiren.

Als Resultat dieser Untersuchungen ergiebt sich also, dass auch die Ethik nicht im Stande ist, eine positive Glückseligkeit zu schaffen, wie dies Haym behauptet, sondern nur eine gewisse Befriedigung der Seele und Verhütung solcher Leiden hervorzubringen vermag, welche nicht durch äussere oder innere, dem Menschen unabänderlich entgegenstehende Umstände auferlegt

werden. Dies ist der Lohn, welchen sie giebt, der aber nur durch Opfer und Unlust aller Art zu erreichen ist; denn die Opfer, die der Mensch an Glück zu bringen hat, stehen im genauen Verhältniss zum Mass seiner Sittlichkeit und hören darum nicht auf, als reale Unlust empfunden zu werden, weil die Befriedigung des sittlichen Willens ihr gegenübersteht.

Wenn das Gute würde vergolten,
So wär' es keine Kunst, es zu thun,
Aber ein Verdienst ist es nun,
Zu thun, wofür du wirst gescholten. [Rückert.]

Versprich dir nie von deiner Tugend die Entzückungen, die die Bewunderung der fremden gewährt, sondern schmerzliches Aufopfern. [Jean Paul.]

In subjectiver Hinsicht thut hiernach also die Ethik zu dem Bestande der Lust und Unlust in der Welt nur einen kleinen Bruchtheil hinzu, der für das Ganze jedoch fast verschwindend ist, und umsomehr verschwindend ist, als die vorhandene Reinheit der sittlichen Gesinnung in der Menschheit seit Jahrtausenden, wenn nicht ganz constant geblieben ist, so doch nur in sehr geringem Masse sich vermehrt hat, so dass es also viel weniger als man gewöhnlich annimmt in der Macht des Einzelnen liegt, seinem Willen ethische Reinheit und sich damit die subjective Befriedigung der Tugendhaftigkeit zu verschaffen. Schon aus diesem Grunde ist es unrichtig von Haym, das Glück einseitig als eine ethische Aufgabe zu bestimmen, ein Irrthum, der überhaupt nur möglich ist in Folge von Haym's unbegründeter Annahme einer indeterminirten Willensfreiheit.

Ein immerhin grösserer Einfluss der Sittlichkeit auf das Wohl der Welt offenbart sich in ihren objectiven Folgen, welche Haym gar nicht berührt, Hartmann aber auch mit in Rechnung bringt. So wirkt die Sittlichkeit jedes Einzelnen darauf hin, das Maass von Leid und Unrecht zu vermindern, welches der Menschheit durch die Unsittlichkeit der Einzelnen verursacht wird, und die grosse Summe des Leides, welches die Menscheit sich auf diese Weise gegenseitig selbst zufügt, zu verkleinern. Diese Minderung des Leides ist aber auch wiederum kein positives Glück, sondern nur ein Hinaufrücken des Niveaus zu dem Nullpunkt, wo Niemand durch Unrechtthun eines Andern mehr Unrecht erleidet und Schmerz empfindet.

IX.

Die Glückseligkeit im Jenseits.

Wir haben in diesem Capitel die Haltbarkeit eines der letzten aller optimistischen Nothanker zu untersuchen: den Glauben an eine jenseitige Vergütung alles auf Erden erduldeten Leides welcher Glaube Jahrhunderte hindurch Millionen von Herzen als Trost und Stütze inmitten unermesslichen Jammers gedient hat. Die früheste christliche Zeit mit ihrer tiefen Erkenntniss vom Elend des Daseins war einzig und allein getragen und gehoben von diesem Glauben, welcher die christlichen Märtyrer alle Qualen und Schrecken der raffinirtesten Todesarten fast mit einer Art von Wollust erdulden und auch die nur mit kleineren Leiden Kämpfenden das Leben mit einer gewissen Freudigkeit ertragen liess. Ebenso das christliche Mittelalter, bis die Neuzeit mit ihrem Skepticismus auch die Begründung dieses Glaubens zu untersuchen und in ihrer Nichtigkeit darzulegen begann. Nichtsdestoweniger ist derselbe immer noch stark genug, vielen Gemüthern als letztes Bollwerk gegen den mehr und mehr sich aufdrängenden Pessimismus zu dienen, ja selbst als Argument gegen die wissenschaftliche Begründung der pessimistischen Weltanschauung angewandt zu werden.

So erhebt F. A. Hartsen in seiner Polemik gegen den Schopenhauer-Hartmann'schen Pessimismus als Haupteinwurf die Frage: „Wer wird das Mass des Glückes der Verstorbenen bemessen?“ welche Frage vervollständigt wird durch den Vorwurf, dass

Hartmann bei der Beurtheilung der Weltunlust sich zu wenig an die Thatsachen halte, „denn von Thatsachen benützt er höchstens nur diejenigen, welche innerhalb unseres Planetensystems und überhaupt unserer Wahrnehmung zugänglich sind“ (Theologisches Literaturblatt 1872, Nr. 7). In demselben Sinne behauptet Weis, dass „die Spanne irdischer Unvollkommenheit verschwindend ist gegenüber jener ewigen Zeit, welche auf die Spanne der Bildungsstätte des menschlichen Geistes auf Erden folgt“ (Anti-Materialismus Bd. III. S. 348).

Man ersieht hieraus, wie weit verbreitet ein Glaube noch ist, den man bereits zu den Todten gelegt glauben möchte, wenn nicht immer und immer wieder, so oft er auch schon bekämpft ist, von theologischer Seite auf denselben zurückgegriffen und dadurch eine erneute Widerlegung und Zurückweisung desselben nothwendig würde.

Ohne hier weiter auf die bereits unzählige Male dargelegten Gründe, welche der Möglichkeit einer individuellen Fortdauer nach dem Tode entgegenstehen, eingehen zu wollen, fragt es sich doch zunächst, ob und wie weit ein Beweis für die Annahme individueller Unsterblichkeit irgendwo oder irgendwie zu finden ist. Der einzige Weg, welcher uns auch hier nur zu Gebote steht, ist die Induction, indem wir aus dem Bekannten auf das Unbekannte schliessen und uns auf diese Weise ein Bild zu machen suchen von dem uns nicht unmittelbar Wahrnehmbaren. Bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft wissen wir, dass ohne Gehirn hier auf Erden kein Bewusstsein, kein bewusstes Denken, Erkennen und Empfinden möglich ist, mit einem Worte, jeder sich kundthuende Geist eines Mittels zur Offenbarung bedarf, welches Mittel uns sinnlich erkennbar ist und darum von uns als in das Gebiet der Sinnlichkeit fallend betrachtet wird. Nach Analogie dieses Verhältnisses können wir nun schliessen, dass jeder aus dem Allgeist in die Erscheinung tretende Geist solcher sogenannter sinnlicher Erscheinungsformen bedarf — also allüberall im Weltenraume, wo Geister sich manifestiren, sie dies nur können unter mehr oder minder unserer Erde verwandten Bedingungen. Etwas Weiteres zu schliessen, ist uns nicht erlaubt, da jedes hierüber Hinausgehende eine unbeweis-

bare, wenn vielleicht auch mögliche Zuthat unserer Phantasie, jedoch kein wissenschaftlicher Schluss sein würde. Zum Beleg diene hier Hume, welcher sagt: „Wenn ein Gewicht von zehn Loth sich in einer Wagschale hebt, so beweist das, dass das Gegengewicht von der anderen schwerer ist; aber der Fall ist kein Grund, dass das Gegengewicht über hundert Loth schwer ist. Ist die für eine Wirkung angenommene Ursache unvermögend, sie hervorzubringen, so muss man entweder die Ursache verwerfen, oder ihr solche Eigenschaften zusetzen, die der Wirkung genau entsprechen. Giebt man ihr aber noch andere Eigenschaften oder die Fähigkeit, noch andere Wirkungen hervorzubringen, so giebt man nur dem Spiel der Vermuthungen nach und behauptet ohne Grund und Anhalt, bloss nach Belieben, das Dasein von Eigenschaften und Kräften“ (Hume, Untersuch. ü. d. menschl. Verstand, übers. von Kirchmann, Abth. IX. S. 126).

Hiernach ist es uns nicht erlaubt, anzunehmen, dass der menschliche Geist ohne jedes Mittel, losgelöst vom Boden der Sinnlichkeit, sich jemals werde manifestiren können, und wir dürfen ihm nicht die Fähigkeit zuschreiben, ohne jede Wirkungs- und Erscheinungsform als selbstständiges Wesen zu existiren. Gesetzten Falls also, er behauptete sich auch nach dem Tode seiner irdischen Erscheinungsform, des menschlichen Leibes, als ein selbstständiges bewusstes Wesen, so müssen wir schliessen, dass er in eine neue Erscheinungsform sich kleide, vermittelst welcher er wiederum wirke. Das, womit er Eindrücke empfängt und auf andere Geister wirkt, wird also, wo immer im Weltenraume er sich bewege, ein mehr oder weniger von uns sinnlich genanntes sein, ebenso wie es der Theil des Alls sein muss, wo er sich befindet.

Nehmen wir daher an, dass irgend ein beliebiger Stern der Wohnort der abgeschiedenen Erdengeister wäre, so vermögen wir durch die Astronomie, den Lauf dieses Gestirns zu bestimmen und durch die Spectralanalyse jene chemischen Stoffe zu erschliessen, aus denen es gleich unserer Erde besteht. Ebenso wie dies materielle Substrat der sinnlichen Vermittlung der Geister denselben Gesetzen unterworfen sein muss, wie die Erdenmaterie, so und in noch höherem Grade müssen auch die psychologischen

Gesetze der Geister in einem anderen Sinnenleibe den uns durch innere Erfahrung bekannten analog sein. Es gelten hiefür jene Gründe, die ich oben S. 26-27 angeführt habe und aus denen es zur Evidenz hervorgeht, dass jede Daseinsform des Geistes, welche eo ipso mit dem Willen verknüpft ist, das Ueberwiegen der Unlust im Gefolge und ebensowenig Seligkeit wie unsere Erdenexistenz hat und haben kann.

„Auch drüben wartet Kampf und Schmerz!
Bis an der Sonnen letzte ringe
Genährt vom Siege dieses Herz.“

Hölderlin.

„Denn glauben kann ich nimmermehr,
Es habe sich das ganze Heer
Von Qualen, die gebar Natur,
Gelagert auf die Erde nur;
Dass sie von dieser Welt nicht wandern
Mit uns hinüber in die andern,
Die doch in unsrer Brust voll Wunden
So traute Heimath stets gefunden.“

Lenau.

Auch in einem andern Leben wäre das Bewusstsein jedes Geistes wiederum mit überwiegendem Schmerz belastet, sowie derselbe sich auf irgend eine Weise kund thäte resp. wirkte, indem sein Wirken nicht ohne Willen hierzu denkbar ist und dieser Wille sofort auf Hindernisse stossen muss, da ohne etwas demselben Entgegenstehendes kein Wirken möglich ist. Wäre aber kein Wirken, keine, auch nicht die geringste Selbstbethätigung des Geistes, läge derselbe in regungs- und interesseloser Ruhe, so weiss ich nicht, was diesen Zustand von jenem Nirvana unterscheidet, welches von den Paradiesgläubigen so fanatisch bekämpft und perhorrescirt wird.

Dasselbe ergiebt sich, wenn man dem Geiste seine Sinnlichkeit so viel als möglich abzusprechen und dadurch den jenseitigen Zustand so viel als thunlich gegen den hiesigen zu purificiren und zu verfeinern sucht. Damit fällt aber auch alles, was man geistiges Leben nennen kann: also Wissenschaft, Religion und Aesthetik, Sittlichkeit und alle gemüthlichen Regungen der Seele, wie Liebe, Freundschaft, Treue, Hingebung und Hass, denn man drehe sich wie man will, dies alles ruht auf sinnlichem Boden.

Nähme man an, dass den seligen Geistern intuitives Erkennen und Hellsehen eigen wäre, so wäre ihnen die Wissenschaft, welche im Erarbeiten des nicht Gewussten besteht, ebenso überflüssig, wie unmöglich, wenn sie kein sinnliches Erkennen besitzen. Ebenso die Religion, deren metaphysischer Theil ihnen in intuitiver Erkenntniss offen liegt, während das sinnlich Religiöse (die Gesammtheit der einsamen und gemeinsamen Cultushandlungen) für sie unnöthig und, ohne Sinne, für sie auch unmöglich ist. Die oft hervorgehobene Verwandtschaft des religiösen Gefühls mit den Gefühlen der Wollust und Grausamkeit sollte wenigstens einen Fingerzeig dafür geben, von welcher Bedeutung eine sinnliche Grundlage des Fühlens überhaupt für die Intensität des religiösen Gefühls ist. In noch höherem Grade ist dies bei der Aesthetik der Fall. Nimmt man jene realistische Auffassung des Schönen, nach welcher dasselbe nur f o r m a l angenehm und gefällig ist, so ist der Genuss d i e s e s Schönen ohne Sinnlichkeit ebenso unmöglich, wie das Erkennen desjenigen, welches, der idealistischen Anschauung zufolge, das in die Erscheinung Treten der Idee repräsentirt. Auch die Sittlichkeit fällt mit der Sinnlichkeit hinweg, da ohne alle sinnliche Berührungspunkte mit anderen Persönlichkeiten die Geister nicht im Stande sind, im guten oder bösen Sinne sich zu bethätigen, denn wo kein Leib und kein Eigenthum ist, ist jede Verletzung des Andern unmöglich. Wo die aus der Sinnlichkeit genährten Affecte und Leidenschaften fehlen, kann man sich jedenfalls nur schwer einen Antrieb zum Bösen denken. Mit den objectiven und subjectiven Bedingungen des Unsittlichen fällt aber auch die Möglichkeit seines Gegensatzes, des Sittlichen.

Ebenso verhält es sich mit allen gemüthlichen Regungen der Seele, denn abgesehen von jener unfassbaren mystischen Liebe zu Gott bewegen sich alle Schattirungen der Liebe, von den höchsten Graden der Geschlechts-, Gatten-, Mutter-, Eltern-, Kindes- und Freundesliebe abwärts bis zu Widerwillen, Uebelwollen und Hass durchaus auf dem Boden der Sinnlichkeit und können ohne dieselbe nicht empfunden werden. Man denke sich nur, wenn es denkbar wäre, was nach Abzug alles Sinnlichen von unseren Geliebten noch übrig bleibt — nach Abzug der Gestalt,

der Stimme, des Blickes und ihres durch die körperliche Anlage bedingten gemüthlichen Temperaments, sowie der allein durch das Gehirn vermittelten und bemerkbar werdenden geistigen Thätigkeit —? Nichts bleibt da, als ein wesenloser Schemen, mit dem in Beziehungen zu treten für jedes menschliche Bewusstsein ebenso unmöglich ist, wie für jeden abgeschiedenen, sich in gleicher Wesenslosigkeit bewegenden Geist.

Es ist nach alle diesem klar, dass die Unsterblichkeit im Sinne der Vergeltung des erlittenen Erdenleides auf jede Weise sich als undenkbar erweist sowohl mit als ohne Sinnenleib. Positive Beweise dagegen giebt es zwar ebensowenig wie dafür, die Zahl der Gegengründe aber ist um ein nicht unbeträchtliches grösser, als derjenigen, welche man dafür anführt und ausserdem stützen diese Gegengründe sich auf die Vernunft und die Erfahrung, während das Dafür einzig und allein auf Gemüthspostulaten*) beruht. Die Vertheidiger der individuellen Fortdauer nach dem Tode sehen dies auch selbst schon ein und beschränken ihre Argumentation nachgerade nur noch darauf, die Möglichkeit der Unsterblichkeit aufrechtzuerhalten. Ja, sie verzichten theilweise auch schon darauf, selbst diese Möglichkeit nur einigermassen plausibel machen zu können, wie z. B. Charles Secrétan in der revue chrétienne 1873 Nr. 10, S. 610. Die Unmöglichkeit der wissenschaftlichen Begründung einsehend, ziehen sie sich ausschliesslich auf die Begründung durch den Glauben zurück, welcher die Annahme der Unsterblichkeit nicht nur trotzdem, sondern gerade weil sie der Vernunft widerspricht, lehrt und behauptet. Dadurch aber verscherzen sie jedes Recht, bei der wissenschaftlichen Erörterung der Unsterblichkeitsfrage noch mitzureden und schliessen sich selbst von der Wissenschaft aus, indem sie sich auf den rein subjectiven Boden des Glaubens stellen, welcher für Jeden, dem er behagt, gut und berechtigt, aber durchaus Privatsache ist und keinerlei objective Allgemeingültigkeit hat. — Nehmen wir nun aber einmal, da es sich denn hier doch

*) Wer den Unsterblichkeitsglauben an seiner Wurzel fassen will, der muss die Berechtigung dieser Gemüthspostulate untersuchen, wie dies Hartmann gethan hat in seinen „Gesammelten Abhandlungen" S. 78—89.

nicht um die Unsterblichkeit, sondern nur um die Frage nach dem vergeltenden Jenseits mit seinem Ueberschuss von Lust handelt, nehmen wir daher jedem Vernunftraisonnement zum Trotz die Unsterblichkeit, so wie sie der Glaube behauptet, einmal als Thatsache an und untersuchen wir, ob in jenem erhofften Jenseits nach allem, was uns die Quellen des Glaubens darüber lehren, ob dort sich eine Summe von Lust aufweisen lässt, welche diejenige der Erdenunlust überwiegt und dadurch den Pessimismus zu Schanden macht. Die Frage Hartsen's nach der Zahl der Seligen und Verdammten, deren Beantwortung seiner Meinung nach einzig und allein für oder wider den Pessimismus zeugen kann, ist nun aber so leicht und für jeden Gläubigen auch so geläufig, dass es fast Wunder nehmen kann, wie der Genannte sie sich nicht selbst beantwortet. Freilich würde daraus für ihn die unangenehme Folge erwachsen sein, sich nicht gegen, sondern für den Pessimismus erklären und das Ueberwiegen der Unlust auch in jener Welt zugeben zu müssen. Denn das „Wort Gottes“ sagt es so ausdrücklich und so klar wie möglich: „Viele sind berufen, aber **Wenige** sind auserwählt“ (Matth. 22, 14 und 20, 16) und „die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammniss führt, und ihrer sind **viele**, die darauf wandeln. Und die Pforte ist enge und der Weg ist schmal, der zum Leben führt; und **wenige** sind ihrer, die ihn finden“ (Matth. 7, 13—14 u. Luc. 13, 23—24). Nur wenige von denen, die sich Christen nennen, werden also errettet, „es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr! Herr! in das Himmelreich kommen“ (Matth. 7, 21), sondern nur die geringe Zahl derer, welche „glaubet und getauft wird; wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden“ (Marc. 16, 6), wonach man ermessen kann, wie Wenige von den jetzt Lebenden bei der heutzutage herrschenden notorischen Ungläubigkeit auf eine himmlische Vergütung ihrer hierorts ausgestandenen Drangsale zu rechnen haben. Erwägt man nun ferner, dass zu dieser sicherlich nicht geringen Zahl von Verdammten nun auch noch all' jene Millionen und aber Millionen kommen, welche in jenen Jahrtausenden auf Erden wandelten, wo das christliche Evangelium noch nicht gepredigt worden war, die nach der Kirchenlehre also auch verdammt sind, und nimmt

man weiterhin die Thatsache hinzu, dass selbst heutzutage erst ein Drittel der gesammten Erdbevölkerung sogenannte Christen sind, welche auch wieder nur theilweise zur Seligkeit gelangen, so kann man sich ungefähr eine Vorstellung machen von dem numerischen Verhältniss der Seligen und Verdammten. Man muss gestehen, dass Nirvana dagegen eine tröstliche Aussicht ist, und man kann eine Welt, in welcher nach der philosophischen Lehre völliges Vergehen und Verschwinden auf alle Drangsal folgt, kaum noch für schlecht erklären, wenn man sie mit derjenigen der christlichen Lehre vergleicht, wonach auf alle Erdenplackerei für die Mehrzahl aller hier Gequälten noch eine Ewigkeit von Qual folgt. Eine wahrhaft teuflische Phantasie gehört dazu, dies zu erfinden und es auszumalen, wie „sie werden in die ewige Pein gehen" (Matth. 25, 46), wo sie „werden gequälet werden Tag und Nacht, von Ewigkeit zu Ewigkeit" (Off. 20, 10) „und der Rauch ihrer Qual aufsteigen wird von Ewigkeit zu Ewigkeit und sie keine Ruhe haben Tag und Nacht" (Off. Joh. 14, 11). Wer vermag die Summe dieser Qualen auszudenken und welcher noch auf christlichem Glaubensboden Stehende will es hiernach noch wagen, eine so beschaffene Welt, in welcher dergleichen Greuel sich vollziehen, für eine nur zur Hälfte schlecht beschaffene, deren Leiden jenseits vergütet werden, auszugeben? Nein, sie werden nicht vergütet, sie werden nur in das Ungeheuerlichste noch gesteigert werden, und auch der Glaube kann diese Welt vom Vorwurf des Schlechtsein nicht mehr retten, er kann ihn nur noch auf das Unermesslichste erhöhen, und die ewige Seligkeit der Seligen, selbst wenn sie wäre, zerfliesst wie auf glühendem Stein ein Tropfen vor dem ungeheuren Leidensmass der zur ewigen Verdammniss Verurtheilten.

So ist also nicht die philosophische Lehre, welche nach dem Tode Rückkehr in die Heimath, ewige Ruhe, Schmerzlosigkeit und innigstes Vereintsein aller Geister im Allgeiste verheisst, trostlos und verachtenswerth zu nennen, sondern nur der Glaube. Denn wenn die Philosophie auch das Leben pessimistisch ansieht und es für schlecht und nicht wünschenswerth erklärt, so rührt sie doch wenigstens nicht an des Todes Erhabenheit, sondern mildert seine Schrecken und zeigt den „hellen Kelch", den seine

„dunkle Hand“ dem Leben reicht, indess der Glaube Schrecken nur auf Schrecken häuft und zu den wirklichen Leiden der Menschheit die noch viel furchtbareren der Einbildung hinzuschafft. Allerdings ist dieser giftige Tropfen der gesteigerten Todesfurcht, welche der Glaube erzeugt, ihm nicht natürlich, sondern ihm nur künstlich durch den herrschsüchtigen Geist der Priester eingeimpft, die kein wirksameres Mittel ersinnen konnten, als durch Schilderung unbekannter Schrecken und Leiden, die nach dem Tode kommen sollten, die instinctive Todesfurcht der Menschheit zu erhöhen, um die Gemüther dadurch in ihre Gewalt zu bringen und empfänglich für die nur von ihnen zu spendenden Gnadenmittel zu machen. Bei der Aufzählung der Erdenleiden figurirt im Priestermunde zu allen Zeiten als vornehmstes Leid der Tod, und sie haben nichts versäumt, dieses Schreckbild so entsetzlich wie nur möglich auszumalen. Namentlich das christliche Mittelalter stand unter dieser Furcht wie unter einer Gottesgeissel, wie heutzutage noch unzählige Gemüther in katholischen Ländern. Der Grieche und der Römer kannte die Todesfurcht im theoretischen Sinne nicht, und wenn ihm auch die instinctiven Schauer des Todes, wie auch das Thier sie fühlt, nicht fremd gewesen sind, so trat

„Damals doch kein grässliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden; ein Kuss
Nahm das letzte Leben von der Lippe,
Seine Fackel senkt ein Genius.“

Ein Verbrechen an der Menschheit aber ist es, ihr vor dem Tode Furcht zu machen und künstlich jene Schauer noch zu steigern, die schon von der Natur aus Nützlichkeitsrücksichten dem schwachen Menschenherzen in das Herz gelegt sind. Es sind der Leiden schon genug auch ohne dieses und der wahrhafte Menschenfreund kann gegenüber der Unvermeidlichkeit des Todes, so viel an ihm ist, nur dazu beizutragen suchen, die natürliche Angst vor dem Sterben zu vermindern durch die vernünftige Betrachtung dessen, was der Tod dem Menschen nimmt: des Lebens Leid und Last; und dessen, was er giebt: Schmerzlosigkeit und Ruhe. In diesem Sinne hat denn auch Hartmann bei seiner Aufzählung des Erdenleides die Todesfurcht nicht mitgezählt, was

ihm von dem von Amtswegen sich dazu berufen fühlenden Knauer zum Vorwurf gemacht wird (vgl. Knauer S. 33—36). Es handelt sich hier um den Widerspruch, dass der Mensch trotz der erkannten Werthlosigkeit des Lebens dennoch durch den ihm vom Willen zum Leben kommenden instinctiven Lebensdrang dazu getrieben wird, am Dasein zu hangen und vor dem unbekannten Tode zu beben. Zwei Seelen leben in des Menschen Brust; die eine klammert gierig sich an's Leben, die andere lässt es still und ruhig fahren — jede aber kann so stark werden, dass sie die andere völlig überwindet. So wird die Todesfurcht bis zum Entsetzen wachsen, wenn man sie künstlich steigert durch solche Vorspiegelungen eines möglicherweise nach dem Tode eintretenden Unbekannten, Schrecklichen, und andererseits kann der natürliche Mensch in Frieden sterben, wenn seine Seele sich in das Unvermeidliche zu schicken weiss und des Glaubens lebt:

„Und das Loos, das Allen zugefallen,
Wird das beste Loos für Alle sein."

Witschel.

Die einseitige Ausbildung dieser beiden Gemüthsstimmungen des Menschen liefert das Ergebniss, dass wir einmal den Tod als etwas Schreckliches betrachtet, das andere Mal als etwas ganz Natürliches, ja wohl gar Erwünschtes aufgefasst sehen. Die Todesfurcht ist eben instinctiv, der Todesgleichmuth jedoch intellektuell (wie dies du Prel in seiner Schrift gegen Fischer S. 113—118 auseinandersetzt und damit auch Bona Meyer's [S. 22—24] Bemerkungen über den gleichen Gegenstand widerlegt). Der Geist kann den Tod überwinden aus eigner Kraft und zu ihm sagen: O Tod! wo ist dein Stachel! Das aber ist es, was Pfaffen niemals gelten lassen, weil dadurch ihre sogenannten Heilsmittel discreditirt werden. Wessen Herz und Geist aber frei blieb von ihren Einflüsterungen und wer in sich das wahre Menschenthum: harmonische Verbindung des Verstandes mit den natürlichen Instincten, ausgebildet hat, den ficht der Tod bei Lebzeiten wenig an und wird am Lebensende, wenn auch vielleicht nicht gern gesehen, so doch nicht gefürchtet. Aber auch bei künstlich ausgebildeter Todesfurcht können wir es oft bemerken, wie das trügerisch aufgebauschte Schreckphantom des Todes

plötzlich zusammensinkt und der sonst verabscheute Tod herbeigesehnt wird. So sehen wir von qualvollen Leiden des Geistes und Seele erfasste Menschen freiwillig in den Tod sich stürzen, und wer je auf Schlachtfeldern, Verband- oder sonstigen Leidensstätten der Menschheit wandelte, der wird wissen, wie bis auf's Aeusserste vom Lebensschmerz Gemarterte nicht um Genesung oder Hülfe, nein, um den Tod laut jammernd flehen. Da zeigt sich erst die menschliche Natur uns ohne Hülle, jeder Trug, den Menschen ausgesonnen, sinkt dahin, und wir sehen den Tod nicht als das grösste Uebel, nein als den grössten Freund*) der Menschheit kommen, wie sehr auch Pfaffenlist und einseitiger Instinct ihn zu dem ersteren stempeln möchten.

So haben wir denn nun, nachdem wir den Glauben von dem Gebiet der wissenschaftlichen Betrachtung, auf welchem mitzureden er nicht befugt ist, verwiesen haben, sein eigenes Gebiet betreten und mit seinen eigenen Consequenzen und Lehren die Frage nach der Glückseligkeit der Welt erörtert, wobei wir zu einem noch viel trostloseren Resultat, als es die philosophische Betrachtung ergiebt, glangt sind. Ist die hiesige Welt ein Jammerthal, so wird die zukünftige es in noch viel höherem Grade sein, und es giebt in der ganzen Bibel, so reich der Vorrath auch ist, kaum ein unwahreres Wort als dasjenige des Paulus, in welchem er sagt: „Denn unsere Trübsal, die zeitlich und leicht ist, schaffet eine ewige und über alle Maasse wichtige Herrlichkeit“ (2. Cor. 4, 17), was für den einzelnen der wenigen Seligen vielleicht passend, im Grossen und Ganzen auf die Menschheit angewandt aber so falsch als möglich ist und das Verhältniss geradezu auf den Kopf stellt, indem alles Leid der Welt nur dazu dient, einige Wenige selig zu machen, Unzählbare aber in ewige Qualen zu stürzen. Man wende nicht ein, dass es ja in der Verdammten Macht gestanden

*) Knauer geht in seiner Verlästerung sogar so weit, zu behaupten: „Wäre der Tod nicht, so müsste auch von allen leiblichen Leiden (abgesehen etwa von Verstümmelungen) Genesung wieder zu erlangen sein. Krankheit, wenn solche dann noch existirte, wäre immer nur Uebergang zu neuer Gesundheit“ (S. 34). Diese geistreiche Behauptung wird wohl nur derjenige gelten lassen, welcher niemals etwas von chronischen, beliebig lange zu ertragenden Krankheiten gehört hat, die weder in Tod noch Genesung übergehen.

habe, gleichfalls selig zu werden. Wenn ihnen wirklich die Predigt des Evangeliums zu Ohren gekommen war, so lag es dennoch nicht in ihrer Macht, in die Zahl der Auserwählten aufgenommen zu werden, denn wie der Name schon sagt, dieselben sind auserwählt, d. h. von Gott bestimmt und zwar, wie die Lehre von der Gnadenwahl besagt, schon vor Erschaffung der Welt (vergl. Röm. 8, 29—30, — 9, 16 u. 18, — 10, 14, — 11, 6; 1. Cor. 1, 18, — 2, 14, — 12, 3; Eph. 1, 4; 2. Thess. 2, 13—14; Joh. 6, 44—45, 64—65, — 8, 47, — 12, 39—40, — 14, 17; 1. Joh. 4, 6 und F. A. Müller: „Briefe über die christliche Religion“, Stuttgart 1870, S. 149—151, 194—197 u. 217—218). Die christliche Welt ist also in jeglicher Beziehung so schlecht wie nur möglich, und gegen den Pessimismus Front zu machen, steht keinem übler an, als dem Bibelgläubigen, der, wenn er sich einerseits durch den Glauben die individuelle Fortdauer nach dem Tode garantiren lässt, dann andererseits auch alle Consequenzen des Glaubens mit in den Kauf nehmen muss und nicht willkürlich nur diejenigen in's Auge fassen darf, welche ihm zusagen. Von theologischer und gläubiger Seite unterlasse man daher in Zukunft, durch die überwiegende Seligkeit des Jenseits das Erdenelend wegdemonstriren und den Pessimismus dadurch aufheben zu wollen; eine jenseitige Gesammtvergütung des Gesammtelends existirt nicht, und am allerwenigsten wird sie durch den Glauben unterstützt, welcher auch im Jenseits die Mehrzahl aller Seelen in ewiger Verdammniss seufzen lässt, während er im Diesseits seinen schon ohnedies gequälten Anhängern die ihre Pein noch erhöhende Frage einflüstert:

„Bin ich von der kleinen Schaar?
O du schauerliche Frage,
Aller Fragen grösste du,
Meine letzte Stunde ruft
Mir auf dich die Antwort zu.“

(Altes Kirchenlied)

Man ersieht hieraus, wie wenig die geoffenbarte Religion und der Glaube, welche von gewisser Seite so gern als oberste Tröster der Menschheit ausgegeben werden, geeignet sind, das Leid der Menschen zu vermindern und ihnen Ersatz dafür zu

geben. Weit eher könnte man sagen, dass sie dasselbe erhöhten, denn wenn auch heutzutage die bis zur tiefsten Zerknirschung gehende Angst der Sünder mit ihrer zitternden Furcht vor dem Tod und dem Gericht in civilisirten Ländern wohl ebenso selten geworden sind, wie die höchsten, alles Erdenleid verwehenden mystischen Erhebungen und Verzückungen, so war doch namentlich in früheren Jahrhunderten und ist noch jetzt in orthodox katholischen und lutherischen Gegenden der Glaube weit eher eine Schreckgestalt als ein Friedensengel, welcher denen, die es wirklich ernstlich damit meinen, weniger zum Trost als zum Unheil gereicht, der aber auch da, wo man unberechtigter Weise nur seinen numerisch geringeren tröstlichen Verheissungen sich hingiebt, nur wenig helfen kann. Von weit grösserer Beruhigungs- und Tröstungskraft ist dagegen die so viel gescholtene Philosophie, denn

„Der Glaube, tief von Nacht umstellt,
Kann eine bessre Welt nur hoffen,
Der Geist, die hellen Augen offen,
Ist selbst schon eine bessre Welt."

Hieronymus Lorm.*)

Ganz insbesondere die pantheistische Philosophie, welche die Einheit des Individuums mit dem Allwesen lehrt und dem Menschen wenigstens den Trost gewährt, dass nach vollbrachtem Erdenlaufe der Tod ihm eine ungestörte Ruhe geben und er zu seinem Ursprung heimkehren wird. Diese Philosophie ist auch religiös, wenn schon in einem andern und höheren Sinne als die geoffenbarte Religion. Sie enthält diejenige Religion, zu welcher alle reformatorischen Bestrebungen das Christenthum hingewiesen haben, und die sie nur deshalb nicht völlig und unzweideutig erreichen konnten, weil die Buchstabenautorität des geoffenbarten Christenthums, mit welcher sie zu ängstlich die historische Continuität zu erhalten trachtete, sich wie Bleiklumpen an ihre Füsse heftete und auch heute noch jeden freieren Aufschwung hindert, wie ihn die grossen Geister eines Goethe, Schiller und Herder thatsächlich nahmen. Denn was würde wohl das Consistorium

*) Gedichte. Hamburg und Leipzig, J. F. Richter 1870.

der Provinz Brandenburg sagen, wenn heutzutage ein angestellter Prediger sich erkühnte, ein Gedicht zu veröffentlichen wie das folgende, welches auf's Schönste den innersten religiösen Gedanken des Pantheismus zur Anschauung bringt und keinen Geringeren als den frommen, gottbegeisterten Herder (weiland Hofprediger, Generalsuperintendent, Oberconsistorialrath und Vicepräsident des Oberconsistoriums zu Weimar) zum Verfasser hat:

Das Ich.

Willst du zur Ruhe kommen, flieh, o Freund,
Die ärgste Feindin, die Persönlichkeit.
Sie täuschet dich mit Nebelträumen, engt
Dir Geist und Herz, und quält mit Sorgen dich,
Vergiftet dir das Blut und raubet dir
Den freien Athem, dass du, in dir selbst
Verdorrend, dumpf erstickst von eigner Luft.
Sag' an: was ist in dir Persönlichkeit? . . . . .
. . . .
. . . .
Ermanne dich! Das Leben ist ein Strom
Von wechselnden Gestalten. Welle treibt
Die Welle, die sie hebet und begräbt.
Derselbe Strom, und keinen Augenblick
An keinem Ort, in keinem Tropfen mehr
Derselbe, von der Quelle bis zum Meer.
Und solch' ein Trugbild soll dir Grundgebäu
Von deiner Pflicht und Hoffnung, deinem Glück
Und Unglück sein? Auf einen Schatten willst
Du stützen dich? Und einer Wahngestalt
Gedanken, Wirkung, Zweck des Lebens weih'n?
Ermanne dich! Nein, du gehörst nicht dir!
Dem grossen, guten All gehörest du.
Du hast von ihm empfangen und empfängst;
Du musst ihm geben, nicht das Deine nur,
Dich selbst, dich selbst; denn sieh, du liegst, ein Kind,
Ein ewig Kind an dieser Mutter Brust
Und hangst an ihrem Herzen . . . .
. . . .
. . . .
Nur wenn uneingedenk des engen Ich's
Dein Geist in allen Seelen lebt, dein Herz
In tausend Herzen schläget, dann bist du

Ein ew'ger, ein allwirkender, ein Gott,
Und auch, wie Gott, unsichtbar namenlos.

Persönlichkeit, die man den Werken eindrückt,
Die kleinliche, vertilgt im besten Werk
Den allgemeinen ew'gen Genius,
Das grosse Leben der Unsterblichkeit.

So lasset denn im Wirken und Gemüth
Das Ich uns mildern, dass das bessre Du
Und Er und Wir und Ihr und Sie es sanft
Auslöschen und uns von der bösen Unart
Des harten Ich unmerklich sanft befrei'n.
In allen Pflichten sei uns erste Pflicht
Vergessenheit sein selber! So geräth
Uns unser Werk und süss ist jede That,
Die uns dem trägen Stolz entnimmt, uns frei
Und gross und ewig und allwirkend macht.
Verschlungen in ein weites Labyrinth
Der Sterbenden, sei unser Geist ein Ton
Im Chorgesang der Schöpfung, unser Herz
Ein lebend Rad im Werke der Natur.

Wenn einst mein Genius die Fackel senkt,
So bitt' ich ihn vielleicht um manches, nur
Nicht um mein Ich. Was schenkt er mir damit?
Das Kind? den Jüngling? oder gar den Greis?
Verblühet sind sie und ich trinke froh
Die Schaale Lethes. Mein Elysium
Soll kein vergangener Traum von Missgeschick
Und kleinem krüppligten Verdienst entweih'n.

Herder.

Wer des Lebens Nichtigkeit und des Ichs Beschränkung je erkannt, der wird so denken und sich dadurch wenigstens die eine aller grossen Menschensorgen, das Gespenst der Todesfurcht, vom Halse schaffen.

Leicht ist dies mit Hülfe der pessimistisch monistischen Lehre, die das Leben zwar als ein Uebel, den Tod jedoch als das Aufhören dieses Uebels betrachtet, wodurch die Schranken der Persönlichkeit gebrochen werden und das leidensvolle Phänomen des Ichs wieder zurückgeführt wird in die All-Einheit und den Frieden. Wem dies als höchste Ueberzeugung aufgegangen, der sieht ruhig Allem, was da kommen möge, in das Auge und schläft

nach wohlvollbrachtem Erdenwerke zwar ohne Hoffnung auf ein Jenseits, jedoch auch ohne Furcht vor unbekannten neuen Schrecken in Frieden ein, dem Exiliirten gleich, der in die langentbehrte Heimath kehrte.

So lang dies Herz auf Erden schlug,
Hab' ich erlebt genug, genug,
Um ein Vergehen, ein Verschwinden —
Ein Loos, der Sehnsucht werth, zu finden.
Und schlaf ich einst im Grab so tief,
Und tiefer denn als Kind ich schlief,
So mag der Tod sich immerhin
Davor als Wächter stellen hin:
Er steht im stillen Grabverliess
Ein Engel vor dem Paradies. —
Doch ist es anders mir beschlossen,
Soll drüben neu mein Leben sprossen:
Werd' ich gelassen, ohne Zagen,
Auch meine Ewigkeit ertragen.

Lenau.

X.

Die Glückseligkeit als historische Zukunftsperspektive.

O Weltgeschichte, wunderbares Buch!
Ein Jeder liest was anderes aus dir:
Der eine Segen und der andre Fluch.
Du sprichst zu diesem, giebst ein Schwert ihm in die Hand:
Geh' hin und kämpfe! Nicht vergeblich ringst du thatentbrannt,
Der Menschheit wird geholfen, Heil ist ihr bescheert.
Zu jenem sprichst du: Lege ab dein Schwert!
Vergebens kämpfst und ringst du,
Zu keinem Ziele dringst du,
Die Welt bleibt unglückselig immerdar,
Wie sie von jeher war!

Petőfi.

Diese Worte des genialen Ungarn schildern auf's Beste den Zwiespalt zwischen der optimistischen und pessimistischen Beurtheilung der historischen Menschheitsentwickelung, und es möchte auf den ersten Blick jeder geneigt sein, in dieser Beziehung sofort der optimistischen Ansicht beizupflichten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Zustand, d. h. die materielle Lage und das allgemeine Niveau des möglichen Behagens der Menschheit sich täglich bessert und hebt. Das Elend verringert sich! Die auskömmlichen Existenzen mehren sich und allerorten ist ein Vorwärtskommen, ein Ueberwältigen der materiellen wie der geistigen Beschränkung zu erblicken, und selbst der scheinbare Verfall und Rückschritt ist nur vorhanden, um dem Aufbau und dem Fortschritte zu dienen. Dem gegenüber aber wächst fort und fort die Unzufriedenheit, die alle Schichten durchdringende sociale Bewegung nimmt immer grössere Dimensionen an und

auf dem Gebiete der Reflexion erobert der Pessimismus unaufhaltsam eine Position nach der andern. Dem durch diese Thatsachen in die Enge getriebenen Optimismus bleibt daher nichts übrig, als die nicht wegzuleugnenden Nothstände der Jetztzeit anzuerkennen, aus denselben aber das nothwendige Entwickelungsmoment für eine glücklichere Zukunft herauszuconstruiren und in diese Perspective das Glück hineinzumalen, welches der Gegenwart fehlt.

So sagt Volkelt: „Wir wollen Hartmann zugeben, dass in unseren Tagen die Summe der Lust von der Summe der Unlust überwogen wird ... Unsere Zeit ist eine Zeit der Gährung, der allgemeinen Umgestaltung. Wird es schon daraus wahrscheinlich, dass in unserer Zeit Schmerz und Elend mehr verbreitet ist als sonst, so ergiebt sich dies mit voller Klarheit, wenn wir auf eine bestimmte Zeiterscheinung blicken. Die Bildung wird immer allgemeiner, das Bewusstsein der wesentlich geistigen Natur des Menschen, das Gefühl der Menschenwürde dringt in immer tiefere Schichten des Volkes. Dadurch werden seine geistigen und physischen Bedürfnisse, seine Ansprüche und Forderungen immer zahlreicher und dringender. Allein die Umwandlung der äusseren Verhältnisse, der gesellschaftlichen und staatlichen Zustände kann mit der Steigerung jener Bedürfnisse nicht gleichen Schritt halten. Die Forderungen und Klagen der unteren Klassen bleiben auf diese Weise zum grossen Theil vor der Hand unbefriedigt. Ihr Bewusstsein, das viel feinfühliger und empfindlicher gegen Elend, Bedrückung und Einschränkung geworden ist, empört sich gegen solchen Druck, gegen diese Hemmung, die der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, der freien Entfaltung ihrer Menschennatur entgegengesetzt wird ... Der Widerspruch zwischen den durch die fortschreitende Bildung und Bewusstseinssteigerung bedingten Bedürfnissen des Volkes und den ihrer Befriedigung entgegenstehenden äusseren Verhältnissen fördert eine solche Masse des Elends zu Tage, dass der Pessimismus als vorübergehende Erscheinung geradezu eine Nothwendigkeit wird. Ebenso aber ist es klar, dass der moderne Pessimismus uns nicht zu Klagen über die Verderbtheit der Welt stimmen soll, da er ein Product der ungeheuern Fortschritte

unserer Zeit ist“ (S. 967). Die Ursachen der modernen Unzufriedenheit sind hier so richtig erkannt und klargelegt, dass es nur zu bedauern ist, wenn es Volkelt nicht ebenso gelungen ist, auch den letzten Schluss in konsequenter Weise zu ziehen, d. h. aus dem Fortschritte, welcher immer rascher und mächtiger werden wird, auch die hier zugestandene Folge desselben, den Pessimismus, unaufhaltsam wachsen zu lassen, anstatt ein Umschlagen desselben in Optimismus für die Zukunft zu prophezeien. Giebt man einmal zu, dass die fort und fort sich steigernde Culturentwicklung die pessimistische Reflexion nährt und erzeugt, und in um so höherem Masse, je kräftiger und lebhafter die Entwickelung zum Besseren ist, so muss man auch zugeben, dass diese Wirkung so lange anhalten wird wie die Ursache, d. h. dass die Bewusstseinssteigerung der Menschheit ebenso lange wachsen und zunehmen wird, wie der Fortschritt und die Entwicklung. Ein Stillstand ist hier nicht anzunehmen und die Geschichte beweist es, dass das Bewusstsein und die Reflexion der Völker stets im genauen Verhältnisse zu ihrer Cultur wächst und zunimmt.

Jegliche Errungenschaft des Geistes gebiert die Befriedigung des Einzelnen, welchem sie gelang, oder der Wenigen, welche daran participiren, aber sie erzeugt auch ebenso sicher die Unzufriedenheit aller derjenigen, welchen der vorläufig noch seltene Vortheil verwehrt ist. Der erste Wilde, welchem die Verfertigung einer guten Waffe oder irgend eines nützlichen Instrumentes gelang, legte den Keim der Unzufriedenheit, aber damit auch den des Strebens in die Brust seiner minder geschickten Brüder. Der erste seltene Luxus- oder auch nur Bequemlichkeitsgegenstand richtete für immer die Schranke zwischen Arm und Reich auf, begründete den Unterschied der Stände und erweckte die Reflexion des Einzelnen über die eigene Lage im Vergleich zu der des Andern.

Jemehr sich solcherart im Laufe der Entwickelung die Bedürfnisse der Menschheit mehren, um desto grösser wird auch das Streben und die Unzufriedenheit, und diese letztere muss unaufhaltsam wachsen, wenn nicht die Welt zur adamitischen Bedürfnisslosigkeit zurückkehren soll. Dazu sind aber keine Aussichten vorhanden, am wenigsten in unserer Zeit, die aller-

orten so rapid vorwärtsdrängt wie nie zuvor, und die namentlich in ihren socialen Bewegungen Zeugniss giebt von einem Erwachen des Menschengeistes, welchem sobald kein Entschlummern wieder folgen dürfte.

Wie sehr gerade diese Bewegungen mit den steigenden Culturbedürfnissen der Menschheit zusammenhängen, erkannte bereits Lassalle, wenn er in seinem „Arbeiterlesebuch" sagt: „Wie, werdet Ihr sagen, ist die Bedürfnisslosigkeit denn nicht eine Tugend? Ja, vor dem christlichen Moralprediger, da ist die Bedürfnisslosigkeit allerdings eine Tugend! Die Bedürfnisslosigkeit ist die Tugend des indischen Säulenheiligen und des christlichen Mönches; aber vor dem Geschichtsforscher und vor dem Nationalökonomen da gilt eine andere Tugend. Fragen Sie alle Nationalökonomen: Welches ist das grösste Unglück für ein Volk? Wenn es keine Bedürfnisse hat. Denn diese sind der Stachel seiner Entwickelung und Kultur. Darum ist der neapolitanische Lazzarone so weit zurück in der Kultur, weil er keine Bedürfnisse hat, weil er zufrieden sich ausstreckt und in der Sonne sich wärmt, wenn er eine Handvoll Macaroni erworben. Warum ist der russische Kosak so weit zurück in der Kultur? Weil er Talglichte frisst und froh ist, wenn er sich in schlechtem Fusel berauscht. Möglichst viel Bedürfnisse haben, aber sie auf ehrliche und anständige Weise befriedigen — das ist die Tugend der heutigen, der nationalökonomischen Zeit" (S. 32). Ein wirksameres Mittel, die Unzufriedenheit der Arbeiter zu erwecken, als dieses, sie an alle ihnen versagten Bedürfnisse zu erinnern, konnte der Agitator nicht wählen, wenngleich dasselbe auch ohne ihn bei der benachtheiligten Minderheit zu allen Zeiten bereits seine Wirkung geübt hat und in immer steigender Progression weiter üben wird.

Die unablässig sich vermehrende Zahl der Bedürfnisse, Genüsse, Verfeinerungen und Bequemlichkeiten, welche die fortschreitende Cultur erzeugt, macht es nur den Wenigsten möglich, die ganze Summe derselben zu erlangen und zu geniessen, während die grosse Mehrheit immer nur einen Theil dieser Summe für sich erreichen kann und wird. Auf den Höhen der Menschheit zu wandeln, ist eben nur für Einzelne möglich, und

der grosse optimistische Irrthum der Socialisten ist es, dies Verhältniss ändern und für alle Klassen einen Glückseligkeitszustand herbeiführen zu können, während andererseits das heutzutage in den Massen wie noch nie aufflammende Bewusstwerden des Elends ihres Lebens und ihrer Lage wiederum der erste Schritt zur pessimistischen Einsicht und damit die erste Stufe zur Heilung aller socialen Schäden ist. Eng zusammenhängend mit der gesammten materialistischen Richtung unserer Zeit hat die sociale Frage solcher Art Dimensionen angenommen, welche jeden Denkenden um so mehr anregen müssen, als die faktische materielle Lage der arbeitenden Klassen noch nie eine so gute gewesen ist wie heut.

Man vergegenwärtige sich nur einmal den Handwerkerstand des Mittelalters und die erst zu Anfang dieses Jahrhunderts in Deutschland befreiten Leibeigenen im Vergleich zu unserem freien Arbeiterstande. Wie schlecht war Wohnung, Kleidung, Nahrung und die sociale Stellung dieser Leute. Alles was man heutzutage von schlechten Wohnungsverhältnissen der niederen Stände hört, ist Nichts gegen die Durchschnittsverhältnisse der Vergangenheit, — abgesehen natürlich von jenen vereinzelt dastehenden offenen Schäden der Gegenwart, jenen allerdings schrecklichen Zuständen in der Proletarier- und Verbrecherwelt der grossen Hauptstädte, sowie in solchen dem Verfall entgegensinkenden Industriebezirken, welche durch das Fabrik- und Maschinenwesen ruinirt worden sind, z. B. den schlesischen Weberdistricten oder bei den Bewohnern rauher Gebirge, welche wie diejenigen des hohen Westerwaldes noch zu keinem industriellen Erwerbszweige sich emporgeschwungen haben. Diese Verhältnisse, so traurig sie sind, dürfen aber doch nicht zum Massstabe für die Lage der niederen Classen im Allgemeinen genommen werden, sondern müssen als ausserhalb der Regel stehende Abnormitäten, als pathologische Auswüchse am socialen Organismus für sich betrachtet, untersucht und beseitigt werden. Die Durchschnittsverhältnisse der Gegenwart in Bezug auf die Wohnlichkeiten der arbeitenden Klassen stellen sich im Vergleich zu den mittelalterlichen auf das günstigste dar. Wenn „noch zu Anfang des 15. Jahrhunderts in Zürich erst wenige Häuser von Stein waren, selbst nicht das 1402 erbaute Rathhaus, welches

ganz aus Holz bestand, mit Fenstern von Tuch" (Scherr, Deutsche Cultur- und Sittengeschichte, 3. Aufl. S. 203), so kann man sich ungefähr eine Vorstellung von den Privatbaulichkeiten machen, die selbst in den Städten um diese Zeit nur aus Holz und Lehm, Stroh und Rohr bestanden. Auf dem Lande, erzählt ein alter Autor (Münster in seiner Kosmographie 1545), lebten die Bauern in „schlechten Häusern von Kot und Holz gemacht, uff daz Ertrich gesetzt und mit Strow gedeckt". In den kleineren Städten war es nicht besser; man vergegenwärtige sich nur, wie selbst in den grössten und reichsten Städten des Mittelalters der Handwerker-, kleine Bürger- und selbst der wohlhabende Patrizierstand lebte. Wie eng, winkelig, dunkel und ungesund man damals wohnte, zeigen uns heute noch die wohlerhaltenen mittelalterlichen Baulichkeiten Nürnbergs, Augsburgs, Bambergs etc. Von der freien, breiten, Licht und Luft zulassenden modernen Bauart hatte man damals keine Ahnung, und konnte dieselbe auch nicht ausführen, da die meisten der damaligen Städte ihrer Befestigung wegen sich auszubreiten nicht im Stande waren, und ihre Bevölkerungszahl sich dennoch jährlich vermehrte. Selbst Fürsten und Grafen und die Vornehmsten jener Zeit mussten in dieser Hinsicht sich beschränken, und die Wohnräume alter Schlösser und Burgen beweisen es, wie eingeschränkt und eng zu leben man gewohnt war. Dem heutigen Zusammengepferchtsein grosser Menschenmassen in den bedeutenden Städten auf verhältnissmässig engem Raume begegnen wir in womöglich noch höherem Grade ebenso in den Städten des Mittelalters, welche nicht nur ihre lebenden Kinder so eng wie möglich umfasst hielten, sondern zum grössten Schaden dieser ersteren auch noch ihre Todten bei sich behielten und diese inmitten der Lebenden in und neben den Kirchen bestatteten, woher wir heute noch die jetzt abseits liegenden Friedhöfe Kirchhöfe nennen. Welche Einflüsse diese Unsitte auf den Gesundheitszustand der Bevölkerung ausgeübt hat, beweisen die furchtbaren Epidemien des Mittelalters, über deren Ausdehnung man sich kaum noch wundern kann, wenn man die sanitätlichen Verstösse jener Zeit in's Auge fasst. Dazu kommt noch, dass man erst in der Mitte des 13. Jahrhunderts in den Städten anfing, die Häuser mit Schornsteinen, die Strassen mit Gossen zu

versehen, und dass die geheimen Orte erst im 17. Jahrhundert zu Paris und zwar obrigkeitlich und mit Gewalt eingeführt wurden. Hiermit vergleiche man den modernen Durchschnittszustand der Wohnungen und Wohnorte unserer arbeitenden städtischen und ländlichen Bevölkerung, welche grösstentheils in aus Stein erbauten, wohl verschlossenen Häusern lebt, und für deren durch die Wohnung bedingten Gesundheitszustand Wissenschaft und Obrigkeit gleicherweise die besten Abhülfemittel zu schaffen sich bemühen, deren Zweckmässigkeit und Zulänglichkeit zwar noch sehr viel zu wünschen lässt, die jedoch gegen früher sehr vortheilhaft abstechen.

Dasselbe ergiebt sich in Bezug auf Kleidung und Nahrung. So sagt jener obenerwähnte mittelalterliche Schriftsteller von den Bauern: „Ihre Speiss ist schwarz rucken Brot, Haberbrey oder gekocht Erbsen und Linsen. Wasser und Molken ist fast ihr Trank. Ein Zwilchgippe, zween Buntschuch und ein Filzhut ist ihre Kleidung.“ Mögen nun auch heutzutage in vielen Gegenden die Verhältnisse noch ärmlich genug sein, so ist das Vorhandensein einer grösseren Auswahl von Genussmitteln, welche man früher nicht kannte, und die gegenwärtig auch dem minder gut Situirten zugänglich sind, nicht zu leugnen. So der Kaffee, Thee und der Tabak, welche Genussmittel auch der geringe Mann sich zu schaffen vermag, deren Entbehrenmüssen in ihm dafür aber auch eine Unzufriedenheit mit seinem Loose erweckt, von der sein mit Haberbrey befriedigter Vorfahr allerdings nichts ahnte. Sich nothdürftig zu sättigen und zu kleiden waren die grössten und einzigen Bedürfnisse der arbeitenden Klassen der Vergangenheit; der heutige freie Arbeiter aber will gut essen und trinken, sich ebenso kleiden und womöglich auch sich amüsiren. Demgemäss geht sein Streben auf grösseren Erwerb, und die Consumlisten der Statistiker beweisen den immer grösser werdenden Verbrauch aller jener Lebens- und Genussmittel, Kleidungsstücke und Luxussachen, welcher früher nur im geringen Maasse und zwar von den wenigen Wohlhabenden gebraucht wurden, theilweise sogar noch völlig unbekannt waren (vergleiche meinen Aufsatz: „Ueber den Luxus in der Gegenwart.“ Unsere Zeit, 1872, Heft 19, S. 480—504). Der Consum des Branntweins, Biers und Zuckers steigt von Jahr zu Jahr und

beweist am besten den in immer tiefere Schichten der Bevölkerung dringenden Fortschritt in Bezug auf die Nahrungsmittel, der voraussichtlich in kürzester Zeit sich durch die überseeische Einfuhr conservirten Fleisches noch steigern wird, wie wir dies bereits in England sehen. Ungleich besser und auch billiger ist das untergährige gehaltreiche Bier unserer Tage im Vergleich zu dem Hausbroy und Dünnbier, welches unsere bemittelten Ahnen labte, wogegen heutzutage das bessere Getränk auch dem Arbeiterstande zugänglich ist. Dasselbe ergiebt sich in Bezug auf jene Gewürze, durch welche die Speisen schmackhafter und zum Theil auch nahrhafter werden, wie z. B. der Zucker und jene fremdländischen Würzen, welche das Mittelalter fast mit Gold aufwog, während die Jetztzeit sie zum Hausgebrauch mit Pfennigen bezahlt.

Ebenso vermag der Arbeiter unserer Zeit sich besser und wohlfeiler*) zu kleiden, da wir namentlich in der Baumwolle ein gesundes und billiges Kleidungsmaterial besitzen, welches der Vergangenheit fehlte, deren Industrie auch in Bezug auf die Wohlfeilheit nicht mit der jetzigen zu concurriren vermochte. Die nivellirende Tendenz der Neuzeit spricht sich auch in dem geringen Unterschiede der Kleidung zwischen arm und reich, vornehm und gering aus, und der uniforme Charakter der Trachten und Moden lässt eine Divergenz der Stände höchstens noch in der grösseren oder geringeren Feinheit und Güte der Stoffe zu (siehe auch den obenerwähnten Aufsatz S. 494—497). „Das Haupt trugen Bürger und Bauern", im Mittelalter z. B. noch, „entblösst, nur angesehene Herren trugen Hüte und Mützen" (siehe Scherr S. 205), und diese äusserliche Markation der Standesunterschiede documentirte sich in unzähligen Kleidervorschriften und den streng gesonderten Trachten der verschiedenen Stände. Diese scharfe Scheidung der Stände bietet gewissermassen den Uebergang zu der entwürdigenden Art und Weise, mit welcher das Mittelalter es liebte, die arbeitenden Klassen zu behandeln. Ich

*) An Zeugen erhielt man bereits vor 20 Jahren für $1\frac{5}{8}$ Sch. durchschnittlich ebenso viel wie 1814 für 16 Sch. (Marshal). Im Jahre 1849 galten englische gedruckte Calikots $1\frac{1}{2}$—$3\frac{1}{2}$ Pence pro Yard, während sie 1810 noch 26 Pence gekostet hatten.

spreche hier hauptsächlich von dem letzten der mittelalterlichen Stände, den Bauern und Leibeigenen, also jener Classe, welche sich im Bauernkriege ebenso Luft zu machen suchte, wie es gegenwärtig die um so vieles besser gestellten, nur an Einsicht vielleicht ebenso beschränkten Arbeiter in ihren socialistischen Bewegungen versuchen.

Man lese die gewiss parteilose Schilderung Scherr's in seiner „Deutschen Cultur- und Sittengeschichte“ und Freitag's „Bilder aus der deutschen Vergangenheit“, um sich ein Bild zu machen von den erbärmlichen und haarsträubenden Verhältnissen, unter denen der mittelalterliche vierte Stand lebte und litt, der bezeichnend genug bis in das 17. Jahrhundert **officiell** als die „armen Leut“ aufgeführt wurde. So citirt Scherr folgende von einem mittelalterlichen Schriftsteller entworfene Schilderung des vierten Standes, in welcher es heisst:

„Diese Leut haben nimmer Ruh. Früw und spat hangen sie der Arbeit an . . . Ihren Herren müssen sie offt durch das Jahr dienen, das Feld bawen, säen, die Frucht abschneiden und in die Schewer führen, Holz hawen und Gräben machen. Da ist nichts, das das arme Volk nitt thun muss und on Verlust mit aufschieben darf.“ Ein gleichzeitiger Schriftsteller vervollständigt diese Schilderung, indem er sagt: „Dies mühselig Volk der Bauern, kohler, hirten ist ein seer arbeitsam volk, das jedermanns Fusshader ist, und mit fronen, scharwerken, zinnsen, gülten, steuern, zöllen hart beschwert und überladen“ (Scherr S. 221). Der materielle Druck, unter welchem die arbeitenden Classen lebten, wurde aber noch durch physische und psychische Martern aller Art verstärkt, und ich will hier nur, um nicht zu detaillirt zu werden, an die Art der Behandlung erinnern, welche die Herren der Feudalzeit ihren Untergebenen und Hörigen zu Theil werden liessen. So war es eine ganz gewöhnliche Art der Bestrafung, Mägden, welche der Meinung ihrer Herrin zufolge nicht fleissig genug gesponnen hatten, Werg um die Finger zu wickeln und dieses anzuzünden (s. Im neuen Reich, 1872, Nr. 50, „Aus der Vergangenheit der kleinen Herrn“). Es waren diese „Armen und Elenden“ völlig rechts- und schutzlos in die rohe Gewalt ihrer Herren gegeben, welche letztere sich nicht scheuten, auch

an das Heiligste ihrer Leibeigenen Hand zu legen, wie das jus primae noctis beweist.

Allen diesen Thatsachen gegenüber wird der günstige Zustand unserer arbeitenden Bevölkerung kaum noch zu bezweifeln sein, wie denn auch nachstehende, Carey entnommenen Zahlen den stetigen Fortschritt an Lohn und besserer Lebensweise der in Rede stehenden Classen darthun. „Die in Tabellenform zusammengedrängten Thatsachen sind folgende:

„Die erste Tabelle enthält eine Angabe der Gesammtausgabe für die Bodencultur in Frankreich (mit Ausschluss der Saatfrucht) in verschiedenen Perioden, sodann eine Angabe des Verhältnisses, in dem die Gesammtsumme des Arbeitslohnes zum Gesammtwerth des Grundertrages steht, und eine Angabe des Belaufs der Ausgabe, die in jeder Epoche auf den Kopf trifft, wie folgt:

Epoche		Kosten der Bodencultur Franken	Verhältniss d. Lohnes zum Gesammtertrag Procent	Auf jeden Einwohner Franken
1700	Ludwig XIV.	458.000.000	35	24
1760	Ludwig XV.	442.000.000	37	21
1788	Ludwig XVI.	725.000.000	43	30
1813	Kaiserreich	1.527.000.000	60	61
1840	Louis Philippe	3.016.000.000	69	90

„Die folgende Tabelle enthält die Vertheilung des Arbeitslohnes unter die landwirthschaftlichen Familien des Reiches in derselben Periode nach der Schätzung von durchschnittlich vier und einer halben Person auf die Familie, mit Angabe des jährlichen, sowie des täglichen Lohnes jeder Familie:

	Anzahl der landwirthschaftlichen Familien	Jährlicher Lohn Franken	Täglicher Lohn Fr.	Cent.		Sous
1700	3.350.000	135	0	37	oder	$7^1/_2$
1760	3.500.000	126	0	35	„	7
1788	4.000.000	161	0	45	„	9
1813	4.600.000	400	1	10	„	22
1840	6.000.000	500	1	37	„	27

„Moreau de Jonnès vergleicht diese Arbeitspreise mit den Preisen des Weizens, um zu finden, inwiefern dieselben in den verschiedenen Perioden ausreichen, um die nothwendigsten Lebens-

bedürfnisse anzuschaffen. Er berechnet, dass $13^1/_2$ Hectoliter ungefähr die Hälfte der Quantität von Getreide war, die eine Familie zur Consumtion bedurfte, und die sie in den ersten Perioden noch eher bedurfte, als in den letzten, weil jetzt der Mangel an Weizen in hohem Grade durch eine Menge von Gartengemüsen gedeckt wird, die früher unbekannt waren oder nur wenig angebaut wurden. Moreau de Jonnès entwirft eine Tabelle, welche den mittleren Preis des Weizens enthält, wie er sich für jede Regierung aus dem durchschnittlichen Marktpreis von einer langen Reihe von Jahren ergiebt, wie folgt:

				Mittelpreis pr. Hectoliter Fr. Cent.
Unter	Ludwig XIV.	Durchschnittspr. v.	72 Jhrn.	18 85
„	Ludwig XV.	„	„ 60 „	15 05
„	Ludwig XVI.	„	„ 16 „	16 00
„	dem Kaiserreich	„	„ 10 „	21 00
„	der constitutionellen Monarchie	„	„ 10 „	19 03

„Das Ergebniss einer Vergleichung des jährlichen Verdienstes einer Familie von Landarbeitern mit dem Preise von $13^1/_2$ Hectoliter Weizen, die zu ihrer jährlichen Consumtion erforderlich sind, ist in der folgenden Tabelle enthalten:

Periode	Lohn Franken	Preis von $13^1/_2$ Hectoliter Franken		Franken
1	135	254	Deficit	119
2	126	176	„	50
3	161	216	„	55
4	400	283	Ueberschuss	117
5	500	259	„	241

„Während der Regierung des „grossen Königs“ hatte die ländliche Bevölkerung die Hälfte des Jahres kein Brod. Unter der Herrschaft Ludwig XV. hatte sie von je drei Tagen nur für zwei Tage Brod. Unter Ludwig XVI. war ein hinreichender Fortschritt gemacht worden, um ihr für drei Viertheile des Jahres Brod zu verschaffen, während unter dem Kaiserreich und der Regierung des Bürgerkönigs der Lohn hoch genug war, um dem Arbeiter das ganze Jahr hindurch Brod zu verschaffen und noch einen

Ueberschuss zur Anschaffung von anderen Lebensmitteln und von Kleidung zu ergeben. Ohne Zweifel erhielten auch in den ersten Perioden die Arbeiter Nahrung genug, so gut sie eben war, um das animalische Leben zu erhalten, auch verschafften sie sich etwas kümmerliche Kleidung; allein ihr Brod war von den geringeren Getreidesorten, von Kastanien und noch schlechteren Materialien bereitet. Moreau erwähnt, dass der Marquis d'Argenson, einer der Minister Ludwig XV., im Jahre 1739 sagte: „„In dem Augenblicke, wo ich schreibe, im Monat Februar, im tiefsten Frieden, mit der Aussicht auf eine, wenn nicht reiche, doch wenigstens erträgliche Ernte, sterben die Menschen um uns her gleich Fliegen und sind so verarmt, dass sie Gras essen"". Er schreibt ihr Elend der übermässigen Besteuerung zu und erklärt, dass das Königreich wie ein feindliches, mit Kriegscontributionen belegtes Land behandelt werde. Der Herzog von Orleans brachte zuletzt, um den König von dem Zustand seiner Unterthanen zu unterrichten, einen Laib Farrenkrautbrod in den Staatsrath und legte es bei Eröffnung der Sitzung Seiner Majestät vor mit den Worten: „„Sehen Sie, Sire, wovon Ihre Unterthanen leben"". Dies mag ein Ausnahmsfall gewesen sein; allein heutzutage haben selbst unter den gebildeten Männern nur sehr wenige einen richtigen Begriff von der Erbärmlichkeit der Nahrung, von welcher vor 150 Jahren die grosse Masse des Volkes in Europa lebte...*)

„Wenn wir zu den Tabellen und dem Zweck, zu dem sie angeführt wurden, zurückkehren, so sehen wir, dass sie immerhin einen grossen Fortschritt sowohl im absoluten Betrag des Lohnes, wie auch in dem Verhältnisse, in den Gesammtertrag und zu dem Antheil des Capitalisten steht, beweisen. Das Verhältniss zum Gesammtertrag hat sich in 150 Jahren fast verdoppelt, indem es von 35 auf 60 Procent gestiegen ist. Zwischen dem Arbeiter und Capitalisten stand es im Jahre 1700 so, dass der Erstere 35, der

*) „Aus einem im Journal des Débats vom 30. März 1747 veröffentlichten Berichte des landwirthschaftlichen Centralcongresses in Paris geht hervor, dass im Jahre 1760 nur 7.000,000 der Bevölkerung Frankreichs von Weizen und Korn lebten, während im Jahr 1843 20.000,000 von Weizen und Korn lebten, und auch der Rest eine weit bessere Nahrung genoss, als in der früheren Periode.

Letztere 65 Procent erhielt, während jetzt der Erstere 60, der Letztere 40 Procent erhält, so dass also der Letztere anstatt zwei Drittel des Ertrags oder doppelt so viel wie der Arbeiter, jetzt nur zwei Fünftel erhält und dem Arbeiter drei Fünftel oder fünfzig Procent mehr wie dem Capitalisten bleiben" (Carey, Lehrbuch der Volkswirthschaft und Socialwissenschaft. Deutsch von C. Adler, S. 265—269).

Wie sehr auch in Deutschland und ganz besonders in den letzten Jahren die Lohnverhältnisse der arbeitenden Bevölkerung sich gehoben haben, ist allgemein bekannt. Die ländlichen Arbeiter erhalten einen drei- bis vierfach höheren Lohn wie vor 25 Jahren, wo der Tagesverdienst eines Mannes zwischen 8 bis 10 Silbergroschen schwankte, während heutzutage in der Ernte fast überall mehr als ein Thaler gezahlt wird. Für den Winter stellt sich der Manneslohn auf 15—20 Silbergroschen und ist geringer nur in solchen Gegenden, die jeder Industrie entbehren. Knechte erhielten vor 25 Jahren 20, höchstens 30 Thaler, jetzt mindestens 50 Thaler, und in einzelnen Gegenden, wie im Lippeschen, sind sie kaum für 100 bis 120 Thaler zu haben. Sind nun auch die Nahrungsmittel in diesem Zeitraum theurer geworden, so beträgt dieser Unterschied doch kaum die Hälfte gegen früher, während der Lohn sich verdreifacht hat. Thatsächlich sind die Preise des Getreides, der Kartoffeln und der Wolle im letzten Jahrzehnt aber nur wenig höher als die Durchschnittspreise der vorhergehenden Jahrzehnte. — Gilt dies nun von der ländlichen Bevölkerung, so gilt es in noch viel höherem Grade von den Fabrik- und Industriearbeitern, die ihrer geforderten Geschicklichkeit und höheren Intelligenz wegen in pecuniärer Hinsicht besser gestellt, aber aus demselben Grunde auch unzufriedener sind wie die Landarbeiter. Dass die ersteren thatsächlich besser dastehen wie die letzteren, beweist schon allein der bedeutende und stets wachsende Zuzug der ländlichen Bevölkerung nach den Fabrik- und Industriegegenden und Städten. Diesen Thatsachen und Zahlen gegenüber liegt es klar zu Tage, dass, wie überhaupt der gesammte leibliche und geistige Comfort der ganzen Menschheit, so auch die materielle Lage der arbeitenden Classen noch zu keiner Zeit so günstig und so wohlentwickelt gewesen ist wie in unseren

Tagen. Ist nun aber, wie nicht zu leugnen ist, in gleichem Masse mit der Entwickelung zum Besseren auch die Unzufriedenheit der Massen gewachsen, so liegt dies einerseits, wie bereits angedeutet, an dem immerhin nur geringen Antheil, welchen der Einzelne von der ungeheuern Summe der modernen Bedürfnisse für sich zu erwerben vermag, anderntheils und hauptsächlich jedoch an dem mehr und mehr zur Reflexion hinneigenden Sichselbstbewusstwerden der Massen. Wie dieses letztere die Mutter aller Philosophie und des Pessimismus ist, so ist es auch die Hauptursache der socialistischen Bewegungen unserer Zeit, und insofern diese letzteren vorzugsweise pessimistischer Natur sind, d. h. auf der Erkenntniss vom Elend des eigenen Daseins beruhen, insofern gehört auch der Socialismus in die grosse Kette der philosophischen Errungenschaften der Menschheit. Allerdings ist die heutige Tendenz, d. h. das bewusste Gedankenziel, der modernen socialen Bestrebungen vorzugsweise eine optimistische, da dieselben von dem Wahne getragen werden, einen Glückseligkeitszustand für jene Classe der Menschheit, welche am unglücklichsten erscheint, herbeiführen zu können. So lange dieser Wahn die Massen hebt und trägt, ist alles von der ungezügelten und rohen Kraft derselben zu befürchten, die in dem aberwitzigen Bestreben, sich Glückseligkeit hienieden zu erjagen, zertrümmern und zertreten muss, was scheinbar zwischen ihr und ihrem Ziele steht.

Noch nie hat sich die Gefahr der optimistischen Doctrin so unverhüllt gezeigt; gerade jetzt in unseren Tagen, wo der Materialismus und Optimismus mit Bewusstsein auf allen Gassen gepredigt wird, droht die sociale Frage zu einem Weltenbrand zu werden, der seines Gleichen nicht in der Geschichte haben dürfte. Gehen wir auf diesem Pfade weiter, so ist der allgemeine Aufstand der jetzt gährenden Elemente unausweichlich, wenn nicht zur rechten Zeit noch die unbewusst im Socialismus wirkende Idee, die pessimistische Erkenntniss des All-Leides dieser Welt, zum Durchbruch kommt und den Massen das thörichte Beginnen ihres Strebens klarmacht. Dass diese leitende Idee sich früher oder später vor allen Augen zeigen wird, steht ausser Zweifel, ob sie aber noch rechtzeitig genug bis in die gefahrdrohenden Schichten dringen wird, um das Schlimmste zu verhüten, das

wird wesentlich davon abhängen, wie bald es dem Pessimismus gelingt, den Widerstand seiner jetzt noch so zahlreichen, in allen Lagern vertheilten Gegnern zu brechen und zum Gemeingut zunächst der gebildeten und gut situirten Classen zu werden. So lange diese letzteren den minder gut Situirten in materieller Genusssucht, Glücksjägerei und optimistischer Lebensauffassung vorangehen, kann der Arme und Elende unserer Tage auch zu keiner anderen Theorie gelangen und wird sich à tout prix den Weg zu jenen Gütern zu bahnen suchen, nach denen er die ganze Welt in toller Hast sich abmühen sieht. Vorzugsweise aber muss er, wenn er auf seine im Vergleich zu anderen so dürftige und gequälte Existenz blickt, die optimistische Doctrin von der Vollkommenheit und Schönheit dieses Lebens als einen bitteren Hohn auf seine eigene Lage empfinden, und wird Alles daran setzen, auch seinen Theil von Lebensglück und Lebensschöne davonzutragen. Seitdem das „Credo quia absurdum" selbst bei den niederen und ungebildeten Classen in Misscredit gekommen ist, will es bei den Armen und Elenden nicht mehr verfangen, sie auf den unerforschlichen Rathschluss des allweisen Gottes zu verweisen, der als allliebender Vater gewiss auch für sie auf das Beste gesorgt habe, und dem sie, ohne an der gottgewollten gesellschaftlichen Ordnung zu rütteln, für das ihnen zu Theil gewordene Loos demüthig dankbar sein müssten. Das Volk mag nicht mehr wie im Mittelalter fromm und geduldig sein Elend von Gottes Gnaden tragen, und wird durch den immer noch wiederholten Versuch, es durch solche optimistische Trostgründe zu beschwichtigen, mit Recht nur um so erbitterter. Nur ein vollständiger Wechsel der Taktik von Seiten der Versöhnung anstrebenden gebildeten Schichten wird im Stande sein, die unter dünner Decke grollende Lava von furchtbaren Ausbrüchen abzuhalten, nämlich die Verbreitung der pessimistischen Doctrin. Diese lehrt die Unterdrückten, dass ihr Leidensloos nur das allgemeine Daseinsloos der Menschheit ist, und dass ihr grimmiger Neid auf die scheinbar bevorzugten Hoch- und Gutgestellten nur ermöglicht wird durch ein vollständiges Verkennen des eudämonologischen Seelenzustandes, der sich hinter den äusseren Glücksgütern birgt, weil das Leid allerorten, im Palast wie in der Hütte, wohnt. Heutzutage aber

sagt dem Armen Keiner, dass es ein Wahn sei, dem er huldigt, wenn er glücklich zu werden sucht durch Bekämpfung scheinbar Glücklicher, und dass er einem Schatten nachläuft, kann er um so weniger glauben, wenn er Alle, Reich und Arm, Hoch und Niedrig nach dem Glücke rennen sieht.

Der so zwischen Besitzlosen und Besitzenden entbrannte Kampf, so unberechenbar in unseren Tagen auch noch seine einstige Ausdehnung und sein Austrag ist, kann jedoch als geistiges Ergebniss nur die Einsicht von seiner gänzlichen Nutzlosigkeit in Bezug auf sein bewusstes Ziel zu Tage fördern.

„Die Welt bleibt elend immerdar,
Wie sie von jeher war!"

Der unbewusste Zweck dieses ganzen Ringens liegt eben nicht da, wo der in der Illusion einer zu erreichenden Glückseligkeit befangene Trieb ihn sucht, sondern auf einem ganz anderen Gebiet. Nicht der Glückseligkeitszustand des menschlichen Geschlechts wird gehoben durch die mit allen Mitteln, wozu heutzutage in erster Linie die sociale Bewegung gehört, angestrebte Verbesserung der volkswirthschaftlichen Lage, sondern einzig und allein die Entwickelungsstufe der bewussten Intelligenz. Um eine höhere intellektuelle Ausbildung zu ermöglichen, dazu ist eine gewisse materielle Wohlhabenheit die erste Vorbedingung.

Würde sich der Optimismus auf socialem Gebiet darauf beschränken, evolutionistischer Optimismus, d. h. zuversichtlicher Glaube an eine planmässig weiter führende Entwickelung der socialen und volkswirthschaftlichen Lebensformen zu sein, dann wäre er in seinem vollen Recht und in diesem Sinne wird er auch von Hartmann vertreten. Der Irrthum der Optimisten besteht nur darin, dass sie den Pessimismus ausschliessen wollen, d. h. dass sie ihren Optimismus auch auf das eudämonologische Gebiet ausdehnen wollen, wo derselbe allen Thatsachen der Geschichte und Erfahrung in's Gesicht schlägt. Wie es bis jetzt gewesen, so wird es weiter gehen. Noth und Elend wird sich immer mehr vermindern, aber das Bewusstsein der vorhandenen und niemals zu eliminirenden Daseinsqual wird noch schneller wachsen und sich steigern. Der Bedürfnisse werden

zwar immer mehr befriedigt, aber die Zahl der Bedürfnisse wächst in schnellerer Progression als die Möglichkeit der Befriedigung, die zunehmende Bildung und Feinfühligkeit vermisst das Versagte und empfindet das Widerwärtige immer schmerzlicher und die sich steigernde Intelligenz durchdringt mit der Ueberlegung mehr und mehr den träumenden Zustand eines dämmerhaften kritiklosen Dahinlebens. Immer mehr verliert die Autorität auf allen Gebieten von ihrer bändigenden und beruhigenden Macht, und die Selbstherrlichkeit des reflectirenden Verstandes zersetzt schonungslos eine Illusion nach der andern, welche bisher den Elenden ihr Elend verschleierte. Nur die eine Illusion hält bis jetzt noch vor, dass dieser Uebelstand durch die Verbesserung der materiellen Lage gehoben werde, während doch thatsächlich das Bewusstsein des Leides proportional mit der Geschwindigkeit der Culturfortschritte wächst. Während also in der That die äussere Lage immer besser wird, was die alten Leute so gern verkennen, so haben die letzteren doch darin Recht, dass es mit dem eudämonologischen Bewusstsein der Menschheit immer schlimmer wird. Mindestens ist es ebenso verkehrt, die Glückseligkeit in der Zukunft, als sie in der Vergangenheit zu suchen.

Wenn Charles Secrétan behauptet: „la raison est optimiste en dépit de l'expérience" (revue chrétienne S. 608), so ist dem gegenüber zu bemerken, erstens, dass die Vernunft es gar nicht nöthig hat, der Erfahrung zum Trotz optimistisch zu sein, da der von Hartmann adoptirte Hegel'sche Evolutionismus uns beweist, dass sie das Recht hat, an der Hand der Erfahrung optimistisch zu sein; zweitens aber, dass ihr Recht zum Optimismus nicht weiter geht, als die Erfahrung und die rationellen Schlüsse aus derselben es erlauben, da sie andernfalls sich selbst verleugnen würde. „Das inhaltliche Princip des im Ganzen der Welt sich immer mehr realisirenden vernünftigen Gehalts", welches Volkelt (S. 967) an Stelle des (mit Unrecht von ihm „formell" genannten) eudämonologischen Princips gesetzt haben will, durchdringt die Philosophie des Unbewussten in mindestens ebenso hohem Grade, als die Systeme Fichte's, Krause's, Hegel's, und keiner hat deutlicher als Hartmann die Uebereinstimmung dieses logisch-evolutionistischen Optimismus mit der Erfahrung auf den mannigfaltig-

sten Gebieten nachgewiesen. Wie sehr aber auch die objective Weltvernunft sich in der Weltentwickelung entfalten und immer ersichtlicher durchsetzen werde, so ist doch das logische Princip immer nur ein inhaltliches, d. h. den Inhalt des Daseins betreffendes, das die verfehlte Speculation des Daseins als solchen nicht eher berührt, als bis sie sich etwa, wie Hartmann behauptet, zu ihrer Rückgängigmachung entschliesst. Die Vernunft kann nur den Inhalt des Weltwillens modificiren, aber nimmermehr die ihr unerreichbare unabänderliche Natur des Willens selbst, seinen Drang nach Befriedigung und seine nothwendige ewige Unbefriedigung. In dieser Natur des Willens liegt aber die Berechtigung des eudämonologischen Princips ebenso sicher begründet, wie in der Vorstellung die des logischen; nur ein einseitiger, die coordinirte Berechtigung des Willens als metaphysischen Princips verkennender Panlogismus ist im Stande, den logischen Gesichtspunkt als den allein massgebenden und den eudämonologischen als einen schlechthin zu eliminirenden anzusehen, wie der Hegelianer Volkelt dies thut. Wer aber die Existenz und Realität als etwas von der Idee toto genere Verschiedenes betrachtet und wie Schelling und Schopenhauer von einem Willen herleitet, der wird für immer gegen die Ausmerzung des eudämonologischen Gesichtspunktes bei Betrachtung der Welt und gegen die Alleinherrschaft des logischen Princips protestiren müssen. Nur ein solcher befindet sich im vollen Einklang mit der Erfahrung, welche uns ebensowohl den immer beschleunigten Fortschritt und die Entwickelung auf allen Culturgebieten, als auch die wachsende Unzufriedenheit und Erkenntniss der Erbärmlichkeit des Lebens als Thatsachen oktroyirt. Wer immer die eine der beiden Seiten ableugnet, setzt sich mit der Erfahrung und den rationellen Folgerungen aus derselben in Widerspruch (so Volkelt als ein den Willen und das von ihm Abhängende principiell herabdrückender Hegelianer, so Bahnsen als ein*) die logische Idee und die von ihr gesetzte Entwickelung perhorres-

*) Vgl. „Zur Philosophie der Geschichte“. Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer's Principien. Von Dr. Julius Bahnsen. Berlin, Carl Duncker's Verlag 1872.

cirender Schopenhauerianer). Aber wer so verfährt, hat doch wenigstens die eine Seite der Erfahrung für sich, während ein Haym auf seinem hohen Pferde der Kritik sich so sehr in die skeptischen Wolken vergalopirt, dass er jede Fühlung mit der Erfahrung verliert, indem er auf der einen Seite gegen den Hegel'schen Logismus und Rationalismus in Hartmann's Philosophie sich ereifert, auf der andern Seite den Pessimismus desselben herunterreisst. Im ersteren Falle kehrt er den (bei den Philistern des Beifalls stets sicheren) nüchternen Unglauben gegen die vernünftige Idee und die progressiv wachsende Verwirklichung der Ideale heraus; im andern Falle schlägt er sich salbungsvoll auf die Brust und ruft: „Hie Idealismus, dort Nihilismus!" (S. 259.)

Solche Leute wie Haym, Weis und Meyer, denen die Forderung consequenten zu Ende Denkens Bedenken erregt, und die Zumuthung, consequent zu Ende gedachte Wahrheiten, wie den evolutionistischen Optimismus und den eudämonologischen Pessimismus, zu vereinigen, als Paradoxie anstössig ist, haben natürlich auch kein Verständniss für Hartmanns politischen Optimismus. Hätten sie einmal eingesehen, dass der evolutionistische Optimismus ebenso gut ein integrirender Bestandtheil des Systems bei Hartmann ist, wie der eudämonologische Pessimismus, so sollte es ihnen nicht schwer fallen, zu begreifen, dass der politische Optimismus nur eine bestimmte Seite des evolutionistischen Optimismus im Allgemeinen ist, also auch in der Philosophie des Unbewussten mit eingeschlossen ist (vgl. Cap. B. X und C. XIII, drittes Stadium der Illusion; insbesondere S. 735 unten bis 736 oben); dann müssten sie aber auch zu der Einsicht gelangen, dass man Hartmann's Pessimismus nicht widerlegen kann, indem man Thatsachen zur Bestätigung für Hartmann's politischen Optimismus anführt, z. B. die glänzende politische Entwickelung Deutschlands im letzten Jahrzehnt (Haym S. 276, Bona Meyer S. 25). Warum sollte für diese grossartige Entwickelungsepoche der ersten Culturnation der Welt nicht so warm wie irgend einer ihrer Söhne ein Denker fühlen können, der in der Stadt der Intelligenz geboren und durch die praktisch-patriotische Schule eines preussischen Officiercorps gegangen ist, ein Philosoph, der als solcher gewöhnt, unbekümmert um die Tagesströmungen der sogenannten öffent-

lichen Meinung die politischen Fragen aus der Vogelperspective einer philosophischen Weltanschauung zu betrachten, und der gerade darum zur Zeit des allgemeinen Zagens fester auf die Verwirklichung der historischen Idee als auf die Ueberlegenheit des Zündnadelgewehrs baute?*) — Aber dies Alles wird den Philosophen nicht hindern, zu fragen, ob denn die Summe der Einwohner des deutschen Reiches heute sich wirklich glücklicher fühlen, als die Bewohner des nämlichen Landesgebietes vor zehn Jahren es thaten. Ich bezweifle, dass selbst Herr Haym den Muth haben wird, diese Frage mit „Ja" zu beantworten.

Wenn Haym hofft, „dass eine Generation, die weit hinaus über die Träume ihrer Jugend die Aufrichtung eines machtstolzen, in Freiheit strebenden deutschen Staates erlebt hat, nicht geneigt sein wird, den Pessimismus des Verfassers zu theilen" (S. 276), wenn Meyer glaubt, den Pessimismus in Deutschland aus der Reactionszeit vergangener Jahrzehnte erklären zu können und seine Fortdauer in unserer aufstrebenden Zeit für unmöglich hält (S. 24 bis 26), so befinden beide sich mit ihren Prophezeiungen nicht im Einklang mit der buchhändlerisch constatirten Thatsache, dass noch nie eine ähnliche Willfährigkeit des Publikums zur Aufnahme

*) So schrieb mir Hartmann vor Beginn des deutsch-österreichischen Krieges unter dem 19. Mai 1866 wörtlich Folgendes:

„Nicht Englands und der Kleinstaaten feige Neutralität, nicht Italiens Hülfe, nicht Russlands Feindseligkeit gegen Oesterreich, nicht Napoleons Bundesgenossenschaft, nicht Oesterreichs Faulheit und Zerfressenheit, nicht sein Geldmangel, nicht seine ungeschickte Truppenführung (die geschichtlich so alt wie Oesterreich ist), nicht Preussens Armee, nicht sein Geldüberfluss, nicht Bismarck's Klugheit, nicht die mit dem ersten Gefecht total umschlagende Stimmung des Volkes, nicht Preussens erprobtes Waffenglück, das Alles ist es nicht, was mich an Preussens Sieg glauben macht, sondern die logische Consequenz der Entwickelung der historischen Idee, die Unmöglichkeit, dass die Geschichte lügen könne. Und wenn wir wirklich, wie Sie meinen, keinen Freund, sondern lauter aktive Feinde, und kein Geld und keine gute Armee und keinen Umschlag in der Volksstimmung hätten, so würde ich nach der dritten verlorenen Schlacht, wenn Schlesien und Berlin gefallen, noch mit derselben Gewissheit ausrufen: Preussen wird siegen. Es würde dann eine Wendung des Glückes eintreten oder irgend ein natürliches Wunder die Siege der Feinde zu Schanden machen (z. B. ein Abfall Ungarns von Habsburg), wie in der höchsten Noth des alten Fritz der Tod der russischen Kaiserin."

pessimistischer Erzeugnisse auf dem Gebiete der Wissenschaft wie des Epos und der Lyrik, des Romans wie des Feuilletons bestanden hat, dass der Pessimismus rapide Fortschritte macht und in wissenschaftlicher Gestalt selbst in solche Schichten eindringt, bei denen man dies früher für unmöglich gehalten hätte. Wir aber möchten gerade darin das glänzendste Zeugniss, welches das deutsche Volk seinem Beruf für die höchsten Culturaufgaben ausgestellt hat, erkennen, dass es trotz der märchenhaftesten Erfolge, trotz der unerhörtesten Leistungen und Fortschritte aus eigener Kraft und trotz des Giftes der Schmeichelei, welches ihm kübelweise von den Gesinnungsgenossen Haym's und Meyer's kredenzt wurde, sich die ernste Ruhe der Selbstbesinnung bewahrt hat, dass es gerade durch dieses überraschende Gelingen seiner kühnsten Träume statt zu ausschweifender Selbstüberhebung und optimistischen Jubel zur Einkehr bei sich selbst gebracht worden, und dass es eben jetzt zu dem Gegengift eines philosophischen Pessimismus zu greifen im Stande ist, durch welches allein es sich vor gefährlicher optimistischer Umnebelung der Sinne schützen kann. Wie Hartmann lässt es sich durch diesen Pessimismus in seinem Glauben an seine fernere gedeihliche politische Entwickelung und in seinem rüstigen Handanlegen an derselben nicht stören, wie Hartmann lässt es sich aber auch von den optimistischen Schwärmern der Nationalpolitik nicht vorreden, dass es jetzt glücklicher als vorher oder womöglich gar schlechterdings glücklich geworden sei, und vor Allem bewahrt es sich im Stolze des Siegers das Mitleid mit dem Besiegten, d. h. es vergisst nicht wie Haym und Meyer, dass die Menschheit, von welcher und für welche der Philosoph spricht und schreibt, auch noch andere Leute als deutsche Reichsbürger in sich schliesst. So lange man seine idealen Ziele als unerreichbar sich vorschweben sieht, so lange ist man entschuldigt, wenn man durch ihre Erlangung glücklich zu werden hofft; wenn man sie aber als sicheren Besitz gewonnen hat und dann erst recht sich in Illusionen verliert (wie die Franzosen z. B. es so oft gemacht haben), so beweist man seine Unfähigkeit zur Selbstbestimmung, welche die Grundlage der Selbstbeherrschung ist. Wir wollen dem Schicksal danken, dass unser deutsches Volk aus besserem Holze geschnitzt ist, als

Haym und Consorten es ihm vorreden wollen, und dass die Erfüllung seiner Wünsche gerade eine ernüchternde, zur vertieften Reflexion und damit zum Pessimismus treibende Wirkung auf dasselbe geübt hat. Nur so kann es den Gefahren der berauschenden Selbstüberhebung entgehen und mit Ernst und Objectivität an das grosse Heer brennender Culturfragen herantreten. Es ist ein Glück für Deutschland, dass „das Volk der Denker" auch diesmal besser als seine Universitätsprofessoren und seine Pfaffen mit und ohne Talar erfasst hat, was ihm Noth thut, und begriffen hat, dass der Pessimismus die Aufgabe hat, eine der treibenden Culturideen der nächsten Zukunft zu werden.

Auch dieses Capitel bestätigt also die Wahrheit des Pessimismus, indem es uns zeigt, dass auch in der Zukunft kein Glückseligkeitszustand für die Menschheit zu erwarten steht, und dass die Zukunftsperspective zwar fort und fort gesteigerte Entwickelung der äusseren Lage zum Besseren uns in Aussicht stellt, aber Hand in Hand mit dieser gehend auch die wachsende Erkenntniss von der Nichtigkeit des Glückes und dem Elend alles Daseins.

XI.

Der Pessimismus und das Leben.

Wir gelangen jetzt zu der wichtigsten aller auf den Pessimismus bezüglichen Fragen: wie es möglich sei, nach Erkennung der Glücklosigkeit des Daseins noch weiterzuleben und das Dasein nicht wie eine unerträgliche Last von sich zu werfen? Ohne Zweifel wird diese Frage von einem Jeden aufgeworfen, welcher der pessimistischen Weltanschauung näher tritt und sich mit derselben in irgend einer Weise abzufinden sucht. Gelänge es daher nicht, dieselbe befriedigend zu lösen, und aus den Consequenzen des unverfälschten Pessimismus für jeden Einzelnen nicht nur die Nothwendigkeit, sondern auch die *Erträglichkeit* des Lebens klarzulegen, so würde dies zwar an der Wahrheit der pessimistischen Lehre nichts ändern, aber man müsste den Gegnern derselben, welche sie als schädlich und gefährlich bezeichnen, Recht geben. Wahrheit jedoch kann niemals schaden oder gefährlich wirken, nur die halb oder schief erfasste Wahrheit wird Unheil stiften. Soweit der Pessimismus also von einer gesunden Seele voll und ganz erfasst wird, werden auch seine Wirkungen segensreich sein und nur da in das Gegentheil umschlagen, wo eine krankhafte Neigung oder Schwäche es verhindert, *jene* Schlüsse aus der pessimistischen Wahrheit zu ziehen, welche folgerichtig sich daraus ergeben. Diese Schwäche findet sich aber vorzugsweise in egoistischen Gemüthern, die, unterstützt durch optimistische Weltanschauung, keinen andern Zweck des Lebens kennen,

als individuelles Glückseligkeitsstreben. Für diese stürtzt mit der Erkenntniss der Werth- und Glücklosigkeit des Daseins alles zusammen, was ihnen Lebenshalt und -inhalt war, und sie stehen rath- und trostlos auf den Trümmern ihrer Existenz. Viele suchen gegen die Erkenntniss gewaltsam ihre Augen zu verschliessen, und leben, wenn kein sonderliches Unglück ihnen naht, in Gedankenlosigkeit weiter, unbekümmert um das Weh der Allgemeinheit und reflexionslos gleich dem Vieh auf der Weide. Fast wäre man versucht, derartig angelegte Naturen für die allein auf Erden Glücklichen zu halten, und wenn das „Hemd des Glücklichen" hienieden irgendwo zu suchen ist, so ist es sicher bei dieser Classe von Menschen, welche glücklich ist, weil sie nicht weiss oder nicht wissen will, wie arm sie ist. In gewissem Sinne hat daher der Ultramontanismus Recht, wenn er gewaltsame Verdummung und Knebelung der Geister für das beste Mittel der Weltbeglückung hält. Nur geht mit diesem Mittel Hand in Hand die Degradation der Menschheit zur Thierheit, aus welcher sich herauszuarbeiten bis auf diese Stunde die ganze mühevolle Arbeit des Menschengeschlechtes war, und was, so weit man sehen kann, auch der einzige Zweck der blut- und thränenreichen Lebens- und Entwickelungsgeschichte der Menschheit ist. Die Reflexionslosigkeit der Massen zu fördern, damit sie nicht zum Bewusstsein ihres Elends gelangen, muss man daher, weil es der geistigen Bestimmung des Menschen widerspricht, als ein unsittliches Bemühen bezeichnen, selbst wenn eine gewisse Anzahl von Individuen dadurch geschont, d. h. ihnen die bittere Erkenntniss ihrer und Aller Leiden erspart werden sollte, welcher Mangel eben das Glück des Thieres ausmacht. Dem Zweck des Daseins wird dadurch entgegengearbeitet und andererseits doch auch der Zweck des Ultramontanismus nicht völlig erreicht, denn wie tief es auch gelingen mag, des Menschen Geist herabzudrücken und ihn zu stumpfer und blödsinniger Ertragung physischer und psychischer Fesseln zu zwingen, Mensch bleibt immer Mensch, und völlig lässt sich jener Funke nicht auslöschen, der den Menschen von dem Thiere unterscheidet. Ein gewisses Maass von Reflexion wird jedem Menschen eigen bleiben, so lange er der Nacht des Wahnsinns nicht verfällt, und kein Bollwerk von Verdummung

kann schliesslich vor gewissen Fragen hüten, die der Schmerz dem Menschengeist zuflüstert: „Wozu dies Alles? Wozu mir das?“

So lange der Geist dunkel genug ist oder künstlich verdunkelt wird, um sich an der von der Religion gegebenen Antwort genügen zu lassen, so lange freilich wäre alles gut. Wo aber findet sich noch heutzutage bei den sogenannten Gebildeten und auch im Volke ein Glaube, welcher unbeirrt von allen Widersprüchen des Lebens Leid und alle daraus sich ergebenden Fragen mit den Tröstungen der Religion zu beschwichtigen im Stande wäre? Was dem Mittelalter einst völlig genügte, was der Neuzeit theilweise zum Trost gereichte, hat für die moderne Zeit beinahe gänzlich seine Wirksamkeit verloren.

Jenen dunklen Fragen nach des Lebens Werth und Zweck steht der moderne Mensch, dem Glauben der Vergangenheit entfremdet, rathlos gegenüber und jene Wenigen nur sind davon ausgenommen, welche noch an Märchen glauben, oder jene ungleich grössere Classe, welche so stupid dahinlebt, dass es für sie überhaupt keine Fragen giebt. Diese ausgenommen wird sich jeder Denkende völlig auf sich selber angewiesen finden bei Erörterung jener Fragen, und wenn es ihm nicht gelingt, eine optimistisch günstige Antwort zu finden, gähnt ihm der Abgrund des Pessimismus entgegen. Wie wenig das erstere bei eingehender Prüfung möglich ist, haben die vorhergehenden Untersuchungen bewiesen, und jeder ernst und unerschrocken Forschende wird schliesslich das Dasein dieser und in dieser Welt für ebenso werth- wie glücklos erkennen müssen. Für Jeden aber, welcher bis dahin in dem Wahn gelebt, dass er zum Glück geboren und die Welt zur Lust erschaffen sei, muss diese pessimistische Erkenntniss von niederschmetternder Wirkung sein, und umsomehr, je egoistischer der Betreffende und je heftiger sein Streben nach Glückseligkeit bisher gewesen ist. Dies ist die Quelle der Zerrissenheit und Bitterkeit Unzähliger und je nach der Gemüthsanlage die Ursache von Larmoyance oder Grimm, Blasirtheit oder Verzweiflung, Erbitterung oder Wuth, sowie des Lebensüberdrusses und der Selbstentleibung. Wer wollte leugnen, dass in unseren Tagen sich die Belege hierfür massenhaft aufdrängen und zwar in einer solchen Weise, dass man sie wohl als die Erfüllung

dessen ansehen kann, was die sogenannten Weltschmerzdichter in gewissem Sinne prophezeiten. Freilich war bei diesen letzteren der Weltschmerz richtiger Selbstschmerz zu nennen; denn wie Uhland sagt:

> „Sie können nur betrachten
> Ihr gross zerrissen Herz,"

woran auch heutzutage noch die meisten der „Weltschmerzler" laboriren. Dies sind die Stimmungspessimisten im Gegensatze zu den theoretischen Pessimisten, welche letzteren durch Reflexion zur Erkenntnies des Weltelends gelangten, während die ersteren durch Gemüthsanlage und selbstempfundenen Schmerz zur pessimistischen Ueberzeugung kamen.

Zwischen diesen beiden Arten des Pessimismus hat man also zu unterscheiden: zwischen dem individuellen und universellen, zwischen dem Selbst- und dem Allschmerz.

Der erstere ist, wie Alles nur auf das Individuum sich Beziehende etwas Halbes, Einseitiges und Untergeordnetes, und wenn auch Wahrheit ihm zu Grunde liegt, so ist es doch nur eine subjective und beschränkte Wahrheit, die bei der Einzelerscheinung stehen bleibt und dieselbe nicht einzuordnen vermag in das nicht erkannte Gesetz der Allgemeinheit. Gelten lassen aber muss man diese halbe Wahrheit als Vorstufe der allumfassenden Wahrheit und Erkenntniss der „allgemeinen" Glücklosigkeit des Daseins, und so ist der pessimistische Selbstschmerz in gewissem Sinne der Vorhof zum Tempel des Allschmerzes, wo das eigene Leid versinkt und dem müden Pilger die Versöhnung mit dem Leben lächelt.

Gewiss bleibt dieser Vorhof Keinem erspart, auch nicht dem theoretischen Pessimisten, aber mit dem Unterschiede, dass der Stimmungspessimist gewissermassen gewaltsam durch das eigene Leid und die eigene Gemüthsanlage zum Eintritt in denselben gezwungen wird, während der erstere freiwillig den Weg zum Tempel der Erkenntniss antritt (vgl. was Schopenhauer über den πρῶτος und δεύτερος πλοῦς sagt, W. a. W. u. V. 3. Aufl. Bd. I. S. 463 ff. und anderwärts). Doch auch er kann das Innere desselben nicht betreten und dessen Gottesfrieden athmen, so lange er den Vorhof nicht gewann, d. h. so lange er das Leid an

seiner eigenen Person nicht erfahren hat. Hier aber zeigt sich der Unterschied zwischen optimistischer und pessimistischer Weltanschauung und zwischen Stimmungspessimismus und theoretischem Pessimismus in seiner vollen Schärfe. Die härtesten Kämpfe erwarten hier den von optimistischer Weltanschauung ausgehenden, d. h. den sich zum Glück erschaffen wähnenden Stimmungspessimisten, der nur sich, ob mit Recht oder Unrecht, vom Glück verlassen glaubt, während es seiner Meinung nach der ganzen übrigen Welt, wenn auch nicht gut, so doch besser geht wie ihm. Keinen höheren Daseinszweck kennend als die Befriedignng des individuellen Glückseligkeitsstrebens, muss sein ganzes Leben als ein verfehltes sich ihm offenbaren, und während ihn der Egoismus hindert, alle Träume von Glück fahren zu lassen, reizt sein Optimismus ihn zu immer erneuten Hoffnungen auf Glück, die unvermeidliche Enttäuschung mit sich bringen. So geht der mit dem Pessimismus ringende Optimist aus einem Kampf in den andern, und jede erneute Niederlage seines Glückseligkeitsstrebens, jede neue Enttäuschung vergrössert die Bitterkeit seines Gemüthes, das sich nicht entschliessen kann, die Unmöglichkeit irdischen Glückes einzusehen und ein- für allemal darauf zu verzichten. So gehen denn aus dieser Kategorie von Menschen gewöhnlich jene Klageweiber männlichen und weiblichen Geschlechts hervor, welche am meisten zur Discreditirung des Pessimismus beigetragen haben, die sich in ewigem Lamento ergehen und entweder unaufhörlich in Thränen schwimmen oder bitter wie Wermuth und Essig sich selbst und Andern das Dasein noch mehr vergällen, nicht bedenkend, dass schon ein altes Kirchenlied besagt:

„Was helfen uns die schweren Sorgen,
Was hilft uns unser Weh und Ach,
Was hilft es, dass wir alle Morgen
Beseufzen unser Ungemach?
Wir machen unser Kreuz und Leid
Nur grösser durch die Traurigkeit.“

Die besten unter diesen unausstehlichen Gesellen sind dann noch die, welche es bis zu einem kecken Galgenhumor gebracht haben, im Ganzen aber wie die Anderen zu schwach zum Leben

und zu schwach zum Sterben sind. Denn ohne dem Selbstmord hier das Wort reden zu wollen, giebt es für Alle, denen das Leben ohne Glück so unerträglich ist, dass es ihnen nur noch zu Klagen und Verzweiflung Anlass giebt, denn schliesslich doch ein Radikalmittel, das zu ergreifen zwar weder leicht noch auch sittlich, aber immerhin für den Einzelnen als solchen doch erlösend ist: den Tod. Findet nun derjenige, der seine persönliche Glückseligkeit für die Aufgabe seines Lebens hält, dass sein Leben diese Aufgabe nicht zu erfüllen vermag und ihm deshalb unerträglich wird, so hat er zu erwägen, ob nicht wenigstens für seine Person das Sein dem Nichtsein vorzuziehen sei. Die Wahl, so schlimm sie ist, steht Jedem frei, und Jeder, welcher ernsthaft mit dem Leben rang, hat wohl einmal vor dieser dunkelsten der Alternativen gestanden. Hat man sich aber für das Leben dann einmal entschieden, so ist es nicht mehr als des wahren Menschenthums würdig, das Erwählte mit allen Consequenzen auch voll und ganz zu erfassen und es als selbstbestimmtes Loos mit Geduld und Würde auf sich zu nehmen. Die Zeit des Schwankens zwischen Leben und Tod aber in das Unendliche auszudehnen und bis an den Grabesrand nicht mit der Wahl zu Stande zu kommen, dieselbe auch wohl gar nicht einmal ernstlich in das Auge zu fassen, — das ist die jämmerliche Situation all' der Unzähligen, die in Klagseligkeit oder Bitterkeit, Blasirtheit oder quietistischer Zurückgezogenheit die erbärmlichsten Repräsentanten des Stimmungspessimismus sind, der sie nicht leben und nicht sterben lässt.

Ganz anders verhält sich der in der Ueberzeugung, nicht zum Glück erschaffen zu sein, lebende theoretische Pessimist. Zwar fühlt auch er des Lebens Schmerzen in aller ihnen an sich innewohnenden Bitterkeit, doch fühlt er sich in Reih und Glied mit seinem Leide stehend, er weiss, dass er keine Ausnahme und die ganze Welt von Qual umgeben ist, und die bittere Frage: „Warum mir das?" verwandelt sich ihm in die vom Stachel des Persönlichen befreite: „Warum allen das?"

So vollzieht sich an ihm die einzige Erlösung, welche es hienieden giebt, die Befreiung des Ich von den Schranken der Persönlichkeit, beziehungsweise hier von den Fesseln des persön-

lichen Leides, welches ihm bei Betrachtung des allgemeinen Leides in dieses mitinbegriffen ist und darin mit untergeht.

„Bei jeder Thräne, die du weinst, bedenke,
Wie Viele vor dir gleiches Leid beweint,
Und in dies grosse Thränenmeer versenke,
Was allzu herb an deinem Leid dir scheint.“

Halm.

Das Leid schwächt sich auf diese Weise zum Mitleid ab, welchem keine Bitterkeit mehr innewohnt, und die Ueberzeugung von der Fruchtlosigkeit alles Strebens nach irdischem Glück hält den Pessimisten von thörichten Versuchen und nichtigen Hoffnungen ab, so dass ihm alle jene Enttäuschungen und Schmerzen erspart bleiben, welche der Optimist durch vergebliches Glückseligkeitsstreben sich in so reichem Maasse selbst zuzieht.

Die bedingungslose Annahme der Allgemeinheit und Unentrinnbarkeit des Leides bringt also eine sofortige und thatsächliche Erleichterung der leidbedrückten Seele mit sich, erstens durch das Aufgeben alles und jedes Glückseligkeitsstrebens, denn

Wovon, wovon sich einer losmacht,
Davon, davon hat er kein Leid mehr.

Kural des Tiru valluver, übers. v. Graul.

und zweitens durch das Herabsinken des individuellen Leides zum universellen Mitleide. Ein anderes Heilmittel für welt- und lebenskranke Gemüther giebt es nicht; nur mit dem Allschmerze kann man den Selbstschmerz tödten oder wenigstens doch seiner heftigsten Gluth berauben, wogegen er durch optimistische Vorspiegelungen von zu erreichender Glückseligkeit stets von Neuem erregt und genährt wird.

Ausserdem findet der Pessimist, welcher kein Glück erwartet und nur die Erträglichkeit des Lebens erstrebt, unverhoffte Freuden, welche stets die grössesten sind, und die er um so inniger geniesst, als sie ihm Sterne sind, die eine dunkle, hoffnungslose Nacht zwar nicht erhellen, aber doch in etwas mildern. Wer aber, gleich dem Optimisten, in dunkler Nacht beständig auf die Sonne wartet, was sind dem Sterne, welche ihn nur täuschen? — Man sieht, die vielverschrieene Trostlosigkeit des Pessimismus verwandelt sich bei näherer Betrachtung in eine

der grössten Tröstungen, welche der Menschheit vorbehalten sind, denn nicht nur, dass er den Einzelnen über jedes ihm beschiedene Leid hinweghebt, erhöht er auch noch die vorhandene Lust und verdoppelt den Genuss. Zwar zeigt er uns das Illusorische jedweder Freude, rührt den Genuss **selbst** damit aber nicht an, sondern umgiebt ihn nur mit einem dunklen Rahmen, der das Bild um so vortheilhafter hervortreten lässt. Geradezu verklärend aber wirkt er in Bezug auf alle geistigen Genüsse und alle idealen Güter, die er wie Götterbilder tröstend, ewig leuchtend, reuefrei und schön auf den düstern Hintergrund der Leiden und stets in Schmerzen endenden Freuden des Lebens hinstellt.

Dies Alles genügt jedoch nicht, jene Lücke auszufüllen, welche der Pessimismus durch die Ausmerzung des individuellen Glückseligkeitsstrebens in dem Leben des Einzelnen hervorruft, und die um so grösser ist, je optimistischer der Betreffende zuvor gesonnen war. Weder die Erkenntniss des allgemeinen Elends, noch die Regungen des universellen Mitleids oder der Aufblick zu den Idealen vermögen diese Kluft zu schliessen — wohl aber können sie die Brücke werden, welche darüber hinweg und zu neuen Zielen führt. Die Ertragung des Daseins ohne einen dasselbe ausfüllenden Zweck, ohne ein gewisses Streben nach einem gegebenen Ziel ist unmöglich und es gilt daher zunächst, dem aus süssen optimistischen Träumen zur bittern pessimistischen Realität Erwachten Ersatz zu bieten für seinen hierbei verloren gegangenen optimistischen Lebenszweck der Erreichung individuellen Glückes. Da die Erlangung positiven Glückes für den Einzelnen wie für die Gesammtheit aber gleich unmöglich ist, und als einzig Greifbares und Sichtbares dem Menschengeiste nur das Leid gegenübersteht, so bleibt nichts übrig, als sich mit dem Leide zu beschäftigen, d. h. es zu überwältigen und mit ihm zu ringen, bis es, wenn möglich, zu Nichte geworden ist. Dies ist die Mission des Menschengeistes und sein ewiger Triumph. Hierauf zielt Alles: das Werden der unorganischen Welt bis zum Entstehen der ersten Zelle, und die hieraus hervorgehende Entwickelung aller Lebewesen mit stufenweise sich vervollkommnendem Bewusstsein bis zum Hervorbrechen der die Welt und sich selbst erfassenden menschlichen Vernunft. Jede Phase der Ent-

wickelung, welche dieselbe bis jetzt durchlaufen, diente unbewusst nur jenem Zwecke der Niederwerfung des All-Leides und wird in Zukunft auch allein nur diesem dienen, mag man diese Niederwerfung nun als eine zu einem endgültigen Ziele führende oder als ein fortdauernd angewandtes Palliativmittel betrachten. Freilich nicht im Sinne einer zu gewinnenden Glückseligkeit des Universums, sondern nur entweder zur Rückgewinnung des absoluten Friedens, welcher durch den Willen zum Leben und das daraus hervorgehende Leid gestört ist, oder wenn dies Ziel nicht zu erreichen ist, doch zur Eindämmung des vom Willen heraufbeschwornen Elends. Denn ob es je gelingen wird, das letztere völlig aufzuheben, ist eine Frage, die vorläufig der Entscheidung gänzlich unzugänglich und darum nicht geeignet ist, unser praktisches Verhalten zum Leben zu begründen. Dem Daseinswillen aber seine heftigste Gluth zu benehmen und ihm jene Stacheln auszubrechen, welche durch Geltendmachung des Individualwillens der Gesammtheit in das Fleisch getrieben werden, dazu ist der Menschengeist befähigt und berufen. Mit Gewissheit vermögen wir dies aus der bisherigen Entwickelungsgeschichte der Menschheit zu erkennen und man unterschätze die Summe dieses Leides nicht. Die fürchterlichsten ihrer Qualen bereitet sich die Menschheit selbst; die tiefsten Wunden schlagen wir uns gegenseitig, und die meisten aller vom Geschick dem Menschen auferlegten Leiden könnten, kraft der uns innewohnenden Vernunft, gemildert, ja viele ganz verhütet werden. Zwar der Anfang zum Kampfe gegen diese Leiden ist gemacht! Allerorten schon beginnt es aufzudämmern in den Köpfen, dass wir solidarisch, Glieder eines Leibes sind, dass, was dem Einen schadet, auch des Andern Unheil ist, und was dem Einen nützt, der Allgemeinheit zu Gute kömmt. Das Losungswort der Zukunft, die Associirung, ist bereits gefunden, — allein wie dunkel und wie nebelhaft, wie unklar, schwankend und wie viel bekämpft ist noch die neue Lehre vom nothwendigen solidarischen Einstehen Aller im Kampfe gegen das gemeinsame Leid. Wie Wenige erst blicken mit Bewusstsein zu dieser neuen Fahne auf, der unbewusst zwar, und von ganz anderen Zielen träumend, schon sämmtliche Geschlechter folgten, die über diese Erde gingen.

Jetzt aber gilt es, sie mit Bewusstsein zu erfassen! Wenigstens für alle die, welche durch Erkennung der Unerreichbarkeit des Glückes ein bewusstes Lebensziel verloren haben. In deutlicher Gestalt zeigt sich ihnen ein neues Ziel, und wenn sie auch vielleicht nicht hoffen dürfen, die endgültige Erlösung dieser Welt vom Leide fördern zu können, mit Gewissheit können sie doch glauben, durch Bekämpfung des allerorten sich darbietenden Elends dasselbe zu mildern, welches unbekämpft in noch viel schrecklicherem Maasse auf dem Dasein lasten würde.

Wir sind nun auf dem Punkte angelangt, wo sich der Pessimismus in unverhüllter Gestalt als das wirksamste Stimulans nicht nur zur Ertragung, sondern auch zu wahrhaft menschenwürdiger Ausfüllung des Lebens zeigt und durch die von ihm veranlasste Hingabe des Einzelnen an die Allgemeinheit die edelsten Früchte hervorzubringen im Stande ist. Alle Tugend, welche der Mensch erringen kann, ist in dieser Weltauffassung einbegriffen und ermöglicht durch die Vernichtung des Egoismus, der, seine Sinnlosigkeit erkennend, von seinem Throne steigt, um dem Wirken für die Allgemeinheit Platz zu machen. Es liegt auf der Hand, dass dies nicht wirksamer geschehen kann, als durch die völlige Hingabe an das Leben und all' seine Sorgen und Pflichten, Schmerzen und Entsagungen. Jede quietistische Zurückziehung des Einzelnen vom allgemeinen Kampfplatz ist hier ausgeschlossen und rächt sich auf das Bitterste an Jedem, der auf diese Weise für sich und seine Person dem Leide aus dem Wege gehen und sich des Kämpfens mit und für die Gesammtheit entziehen zu können glaubt. Die Loslösung von Familie, Beruf und Staat höhlt das Dasein derartig aus, dass aus seiner Inhaltlosigkeit und Leere eben Begehrungen und Schmerzen sich ergeben, welche grösser sind, als alle durch kräftige Erfassung des Lebens verursachten Leiden. Das Gefühl der Werthlosigkeit des eigenen Daseins wird um so schmerzlicher, je weniger man es versucht, demselben, wenn auch nicht für sich, so doch für Andere einen Werth zu verleihen, und Jeder, welcher von der Wahrheit des Pessimismus überzeugt ist, wird den Versuch hierzu unternehmen, nicht aber in quietistische Unthätigkeit versinken.

Die Uebernahme von Pflichten gegen Andere bietet hier zuerst Gelegenheit, das eigene Leben auszufüllen und den Kampf mit dem All-Leide in concreter Form zu beginnen.

> Und ist mir auch kein Freudenkranz erlaubt,
> So will ich mich anstatt des Kranzes schmücken
> Mit dem Gefühl, auf ein geliebtes Haupt
> Mit sanfter Hand den Kranz des Glücks zu drücken.
>
> Rückert.

Freilich ist auch hier die Erreichung positiven Glückes für Andere ebenso unmöglich wie für die eigene Person, und wird sich die Sorge für sie wesentlich auch nur in negativer Weise äussern können, d. h. in Milderung vorhandenen und grösstmöglicher Abwendung vorauszusehenden Leides. Zunächst also wird sich der Pessimist bemühen müssen, seinen eigenen Willen so zu zügeln, dass derselbe keine Verletzung anderer Individuen mehr hervorrufe. Alles Leid, das der Mensch dem Menschen zufügt, fällt unter diesen Gesichtspunkt, und ein Jeder frage sich, ob die Summe dieses Leides in der Welt gering zu nennen ist. Dieselbe gänzlich zu eliminiren wird zwar nie gelingen, aber sie so viel als möglich herabzudrücken ist jene Aufgabe der Menschheit, die sie durch Strafgesetze, Rechtsbücher, Sitten und Gebräuche seit Jahrtausenden zu lösen sucht. Dieses ungeheuer umständliche und durch seine eigene Schwere vielleicht selbst mehr Leid erzeugende, wie Leid verhütende und mildernde Rüstzeug, dass sich die Menschheit zum Schutze wider sich selbst ersonnen und erschaffen, würde sich sofort verkleinern und theilweise ganz unnöthig werden, sowie sich jeder Einzelne von dem Gedanken der Solidarität aller Wesen im Kampfe gegen das gemeinsame Leid ergriffen fühlte, und, so viel an ihm ist, seinen Individualwillen zu zügeln suchte; allerdings nicht so weit, um in quietistische Willenslosigkeit zu versinken, sondern nur so weit die Befriedigung des Einzelwillens leiderzeugend in andere Individualitäten eingreift. So wird der wahrhaft pessimistisch gesonnene Mensch auch der wahrhaft ethisch handelnde, dem alle Wege offen stehen, sich selbst und anderen das Dasein erträglich zu gestalten, mag dies nun im engeren Familienkreise oder in weiteren Berufskreisen für die Allgemeinheit

geschehen. Die hieraus sich ergebenden Pflichten und Sorgen, Arbeiten und Mühen werden ein Gefühl der Leere oder Werthlosigkeit des eigenen Daseins nie aufkommen lassen und Verzweiflung, Bitterkeit, Blasirtheit, Larmoyence und Zerrissenheit der Seele sicher heilen oder ganz verhüten.*) Denn wer fände nicht, so er nur redlich will, ein Wirkungsfeld für seine Kräfte! Namentlich in unserer Zeit, die selbst dem Schwächsten und gänzlich isolirt Dastehenden Gelegenheit in reichem Maasse bietet, auch die kleinste Arbeitskraft im Dienst der Allgemeinheit nutzbar zu machen und die vereinzelte Kraft durch Anschluss an ein Ganzes wirksamer zu verwenden.

Hier aber hat man nicht an stossweis geübtes, vereinzelt dastehendes Wohlthun zu denken, sondern an regelmässige Arbeit und selbstverleugnende Thätigkeit, die durchaus nicht den Charakter der Caritas zu haben braucht. Denn jede Arbeit, wenn sie an sich auch Ueberwindung, Selbstverleugnung und Geduld erfordert, wirkt erlösend und befreiend, sowohl direkt für den sie Ausübenden, wie indirect für die Gesammtheit. Sie ist es daher, welche jeder mit dem Dasein und dem Leide ringen Wollende nach Erreichung der Selbstverleugnung zunächst zu ergreifen hat.

*) „Der Blasirte ist faul, der Pessimist thätig; jener feig, dieser tapfer. Nichts kann dem Pessimisten verächtlicher sein, als die gefrorene Gleichgültigkeit des Blasirten. Denn der Pessimismus ist ganz wesentlich Leidenschaft, heisser Wunsch und Wille, das Elend des Daseins zu mildern und die Schäden der Gesellschaft zu bessern. Er weiss sehr wohl, dass all sein Bemühen in letzter Linie eitel ist, weil die Welt von dem Fluche der vier grossen Uebel Geburt, Krankheit, Alter und Tod mit allen daraus entspringenden Schmerzen nicht erlöst werden kann; aber er lässt darum doch nicht ab von seinen Lebens- und Leidensbrüdern. Er verzichtet allerdings von vornherein darauf, das Weltweh aufzuheben, weil ihm bewusst ist, dass dies unmöglich; aber er arbeitet mit Ernst, Eifer und Enthusiasmus, dieses Weh seinen Mitmenschen wenigstens erträglicher zu machen, und wenn er bei seiner durchaus selbstlosen Arbeit weit mehr nur negativ-kritisch als positiv-schaffend zu verfahren vermag, so ist zu beherzigen, dass es immerhin auch kein geringes Verdienst, die Lüge und den Unsinn immer und überall zu verneinen und mittelst Zerstörung aller Dummheitschranken und Götzentempel für die Entwickelung freien Raum und freie Bahn zu schaffen.“ (Joh. Scherr, „Hammerschläge und Historien.“ S. 403.)

Beschäftigung, die nie ermattet,
Die langsam schafft, doch nie zerstört,
Die zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
Doch von der grossen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht."

Schiller.

Möge dieselbe nun einen Namen haben, welchen sie wolle, wenn sie nur wohlthätig durch ihre Folgen den, der sie übt, hinweghebt über seines Daseins Leere und mittelbar auch der Gesammtheit nutzt. Sie ist das erste und das letzte, was dem Menschen treu bleibt von Allem, was ihm zum Segen werden kann, und das Einzige, womit sich auf die Dauer der stets auf's Neue gähnende Abgrund des Lebens schliessen lässt.

Die pessimistische Selbstverleugnung wird sich daher vor Allem in kräftiger geregelter Arbeitsleistung für Erträglichmachung der eigenen Existenz, sowie in gemeinnütziger Thätigkeit und und einzelnen Wohlthaten äussern, sodann aber auch den gesellschaftlichen, freundschaftlichen und verwandtschaftlichen Verkehr durchdringen. Das in den Hintergrund Tretenlassen der eigenen Persönlichkeit, das liebenswürdige Menschen und die feinsten Geister auszeichnet, sowie jenes besonders bei schönen weiblichen Naturen sich findende bescheidene und selbstlos sich hingebende Walten im Familien- oder sonstigen Wirkungskreise ist ohne ein gewisses pessimistisches Verzichten auf eigenes Glück nicht denkbar, wenngleich diese zu Grunde liegende Resignation nicht immer bewusst zu werden braucht (vgl. oben S. 82—83). Unbewusst jedoch ist jedes selbstlos nur für Andere wirkende Gemüth, jeder bescheidene Charakter und alle jene Tausenden von Existenzen, die sich an der allgemeinen Jagd nach Ehre, Glück und Ruhm und wie die Idole alle heissen mögen, nicht betheiligen, unbewusst jedoch sind diese alle durchdrungen von der pessimistischen Erkenntniss des Illusorischen jedweden sogenannten und von der Unerreichbarkeit jedweden wahren Glückes. Ihre Selbstverleugnung entspringt dem unbewussten Wissen, dass es sich nicht der Mühe lohnt, um so vergänglicher und nichtiger Freuden willen zu ringen und zu streiten und sich und Andere zu verletzen. Je optimistischer gesonnen, desto roher und rücksichtsloser muss

nothwendigerweise Jeder werden, da in dem dann die alleinige Parole bildenden Kampfe um's Dasein nur der Stärkste und Rücksichtsloseste zu reussiren hoffen darf. Je pessimistischer gesonnen aber, desto feinfühlender, zurückhaltender und selbstloser wird der Mensch, da er für sich nichts zu erringen hofft oder versucht, und daher auch keine Veranlassung hat, sich irgendwo hervorzudrängen und Andere zurückzureissen oder zu verletzen. Dies ist der Stempel jener ächten Vornehmheit, der wahren Geistes- und Gemüthsaristokratie, jener ruhigen Noblesse, die es verschmäht, mit der gemeinen Masse sich zu reissen und zu streiten um mehr oder minder werthlosen Plunder, sondern still vorübergeht und da nur sich begeistert und hervorthut, wo es gilt, fremde Interessen oder ideale Güter zu erringen oder zu verfechten. Wo dieser Geistesadel angeboren, ruht er zunächst auf u n b e w u s s t e m, wo er errungen wurde, auf b e w u s s t e m Pessimismus, der das Illusorische der Jagd nach dem Glücke und das Nichtige der Erdengüter kennt und dadurch zum Verzicht darauf gelangte. Die aus dem Pessimismus fliessende Resignation allein ist im Stande, den durch die ganze unorganische und organische Welt gehenden und als Vehikel der Entwickelung auch in der Menschheit nicht zu entbehrenden Kampf um's Dasein aus den rücksichtslos zermalmenden Formen roher Natürlichkeit in die gemilderte menschenwürdige Gestalt einer vernünftigen Organisation überzuführen.

Hiernach wird es klar sein, wie der Pessimismus das Zustandekommen jeder menschlichen Vollkommenheit begünstigt und jedes ideale Gut der Menschheit hebt und adelt. Von seinem dunklen Untergrunde der allgemeinen Werthlosigkeit aller sogenannten realen Freuden heben um so leuchtender jene wenigen sich ab, die wir ideale Güter nennen, welche aber in Wahrheit die einzig realen, d. h. nicht auf Illusionen beruhenden, Genüsse bieten: Freundschaft, Wissenschaft und Kunst. Nichts ist so geeignet, uns diese zugänglich zu machen wie der Pessimismus, gleichwie derselbe überhaupt den Werth jeder einzelnen illusorischen Lust erhöht und dieselbe doch in edler Weise dämpft, so dass sie nie in Uebermuth und wildes Gejohle ausarten wird.

Wem es gelungen ist, sein Leben mit Arbeit, Pflichten und Sorgen auszufüllen, und für sich und seine Nächsten ein erträgliches Dasein zu erringen strebt, wird gerade durch den Pessimismus auch veranlasst, seinem Leben den edelsten und einzigen Schmuck zu geben, welcher uns erreichbar ist. Durch diese idealen Bestrebungen werden nicht nur, objectiv genommen, die höchsten Ziele der Menschheitsentwickelung gefördert, sondern auch auf subjectivem Gebiete wenigstens das erreicht, dass der schwachen Menschennatur auf ihrem Leidenswege Ruhepunkte der Erholung geboten werden, welche ihr Kraft zu erneutem Vorwärtsstreben verleihen. Auch dem selbstverleugnendsten Gemüth wird das beständige Ringen mit dem Leide endlich die Kraft erschöpfen, wenn es nicht auf seinem Dornenpfade Blumen der Freude verstreut findet, aus deren Anblick es Erholung und neuen Muth gewinnen kann. So gehören die positiven Genüsse und die idealen Freuden in der That mit zu den Bedingungen, welche das Leben erst erträglich machen, und wenn es unsere sittliche Aufgabe ist, nicht nur uns selbst, sondern ganz besonders auch unseren Mitmenschen das Dasein erträglich zu machen, so ist in dieser Aufgabe wesentlich die Pflicht mit inbegriffen, so viel in unserer Macht steht, auch Anderen Blumen auf den Weg zu streuen, d. h. ihnen möglichst viel positive Genüsse als Ruhepunkte zuzuwenden und sie vor Allem dazu fähig zu machen, derselben auch wirklich theilhaftig zu werden. Wie hoch man aber auch die erfrischende und stärkende Kraft dieser positiven Freuden veranschlagen möge, so hat man sich doch andererseits vor der Ueberschätzung derselben zu hüten, als ob durch diese relativ seltenen und kurzen Genüsse jemals das Leid aufgehoben werden könne, welches als dauernde Begleitung dem Menschenleben zugesellt ist. Man hat sich um so mehr vor derselben zu wahren, als für die Menschheit, als Ganzes betrachtet, die idealen Genüsse nur äusserst wenigen zugänglich sind und erst einen gewissen Bildungsgrad voraussetzen, ehe sie ihr Licht in die Gemüther fallen lassen. Hier liegt, wie schon oben erwähnt, eine der Mitursachen der socialen Bewegung, des Anstürmens der Socialdemokratie gegen Kunst und Wissenschaft, in dem dunklen

Gefühl der ungebildeten Massen, ausgeschlossen zu sein von einer der grössten Trostquellen des Daseins, die für immer nur der günstig situirten Minderheit zugänglich sein wird, — ein Umstand, den man bei Beurtheilung der socialen Frage nicht übersehen darf und den man jedenfalls als Entschuldigungsgrund für Vieles sonst nicht zu Entschuldigende gelten lassen muss.

Nach alle diesem ergiebt sich mit Evidenz, dass der theoretische Pessimismus keineswegs auf das Wohlbefinden des Menschen so ungünstig einwirkt, wie so oft in verketzernder Manier von ihm behauptet wird. Ja, sein Einfluss ist, wo derselbe von einer gesunden Seele voll und ganz erfasst wird, für viele angekränkelte Gemüther ein überaus günstig zu nennender, stärkender, belebender und heilender. Im Ganzen aber hängt sein praktischer Einfluss auf die Behaglichkeit der meisten Menschen ebensosehr von den äusseren Umständen wie von der inneren charakterologischen Veranlagung eines Jeden ab. So giebt es gewisse äussere Lagen und Verhältnisse, in denen jeder Mensch, ob pessimistisch oder optimistisch denkend, sich unglücklich fühlen und sein Dasein beklagen muss. Zahllos sind die Existenzen, welche durchaus freudlos und unbehaglich sind und durch keine Theorie glücklicher oder noch unglücklicher gemacht werden können, ebenso wie weder ihre Eukolie noch Dyskolie dies vermag. Andererseits finden sich äussere Verhältnisse, welche ganz wohl ein behagliches Gefühl erwecken *können*, jedoch nur dann, wenn Eukolie hinzukommt, während sie bei begleitender Dyskolie auch ohne theoretischen Pessimismus, ja selbst gepaart mit Optimismus, den Betreffenden nicht glücklich sein lassen. Die äusseren Umstände können also wohl *unglücklich* machen, *aber nicht glücklich*, wozu noch Eukolie erforderlich ist, und andererseits können auch die charakterologischen Bedingungen allein *unglücklich* machen, *aber nicht glücklich*, wozu noch gewisse günstige äussere Umstände kommen und sich mit der Eukolie verbinden müssen. — Dies sind die äusseren und inneren Bedingungen des Optimismus und Pessimismus und der letztere wird dann nur verstärkt und am heftigsten werden, wenn seine theoretische Ueberzeugung zu Dyskolie und äusseren un-

günstigen Umständen hinzukommt. Treffen unglücklicher Weise diese drei Factoren, der theoretische Pessimismus, Dyskolie und ungünstige äussere Verhältnisse zusammen, so giebt das allerdings eine böse Mischung. Glücklicherweise aber sind diese extremen Fälle selten und man darf das sich dann ergebende unerquickliche Resultat nicht dem Pessimismus oder gar ihm allein in die Schuhe schieben, sondern nur dem Zusammentreffen von Dyskolie und äusserem Unglück, was auch ohne pessimistische Theorie das Zustandekommen eines erträglichen Lebens verhindert. — Eine weitaus günstigere Constellation ist bei widrigen äusseren Verhältnissen Eukolie und theoretischer Pessimismus, bei welcher Verknüpfung der letztere einen entschieden vortheilhafteren Einfluss als der Optimismus auf das eudämonologische Befinden des Menschen ausüben wird, weil die Erwartungen und daher auch die Enttäuschungen des Lebens für den Pessimisten geringer sind als für den Optimisten, wie wir dies des Weiteren im Vorhergehenden auseinandergesetzt haben. — Die glücklichste Verbindung aber ist die von einer äusseren verhältnissmässig behaglichen Lage mit Eukolie und theoretischem Pessimismus, wogegen an dieser Stelle Optimismus geradezu vergiftend wirkt und die in sittlicher Beziehung allergefährlichsten, bei hereinbrechendem Unglück aber auch haltlosesten Charaktere schafft, — das entgegengesetzte Extrem wie die vorher erwähnte Vereinigung von unglücklicher, äusserer Lage, Dyskolie und Pessimismus, zwar minder widerwärtig im Umgang, aber gefährlicher als dieses.

> „Alles in der Welt lässt sich ertragen,
> Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen."
>
> Goethe.

Es sind dies die unliebenswürdigsten, mehr oder minder zur Brutalität neigenden Naturen, deren Egoismus beständig Nahrung findet und deshalb, durch nichts gehindert, sich zum Uebermuthe aufbläht, welcher kalt an fremdem Leide vorübergeht und nur sich selbst in rücksichtsloser Weise allerorten Geltung zu verschaffen sucht. Es ist jedoch auch hier dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen, und dass das Unglück in

irgend welcher Gestalt auch diese glückestrunkenen Seelen früher oder später aufsucht.

„Durch die Strassen der Städte,
Vom Jammer gefolget,
Schreitet das Unglück —
Lauernd umschleicht es
Die Häuser der Menschen,
Heute an dieser
Pforte pocht es,
Morgen an jener,
Aber noch Keinen hat es verschont.
Die unerwünschte
Schmerzliche Botschaft,
Früher oder später
Bestellt es an jeder
Schwelle, wo ein Lebendiger wohnt.“

Dann stehen sie haltlos und unvorbereitet dem Schicksal gegenüber und werfen entweder als schwächliche Feiglinge die Flinte in's Korn oder rasen und toben sinn- und zwecklos wider das Unvermeidliche an. In beiden Fällen schädigen sie oder vernichten gar das Wohl der ihrer Sorge anvertrauten Wesen.

Die pessimistische Lehre beugt jedoch einer solchen Selbsttäuschung sicher vor, indem sie die genannte Combination von günstigen inneren und äusseren Verhältnissen als eine vorübergehende Constellation erkennt, den auch unter diesen exceptionellen Umständen unvermeidlichen Eintritt der Leiden anticipirt und in diesem Bewusstsein der eudämonologischen Ueberhebung einen heilsamen Dämpfer aufsetzt, der das sittliche Gleichgewicht des begünstigten Einzelnen zu seiner leidbedrängten Umgebung wiederherstellt.

„Aber auch aus entwölkter Höhe
Kann der zündende Donner schlagen.
Darum in deinen fröhlichen Tagen
Fürchte des Unglücks tückische Nähe!
Nicht an die Güter hänge dein Herz,
Die das Leben vergänglich zieren!
Wer besitzt, der lerne verlieren,
Wer im Glück ist, der lerne den Schmerz!“

Schiller.

Diese Betrachtung über die relative Bedeutung der drei Factoren ist wesentlich geeignet, dem Pessimismus eine neue Stütze zu verleihen. Sie ergiebt nämlich das unerwartete Resultat, dass von den drei Factoren des eudämonologischen Befindens nur der eine, der intellektuelle Faktor, auf alle Fälle einen günstigen Einfluss ausübt, falls der menschliche Intellekt sich mit ernstem Streben in die Untersuchung des Lebenswerthes bis zum Einleuchten der Wahrheit des Pessimismus vertieft hat. Was der Mensch durch klug berechnendes und energisch zufassendes Eingreifen in die äusseren Verhältnisse seines Lebens zu seinen Gunsten umzugestalten vermag, verschwindet schon gegen denjenigen Bruchtheil, welcher seiner Einwirkung entzogen ist; noch mehr aber verschwindet die Rückwirkung solcher möglichen Eingriffe auf den inneren Glückszustand des Menschen im Verhältniss zu der ganz überwiegenden Abhängigkeit des letzteren von der angebornen charakterologischen Anlage, die mehr als irgend etwas dem modificirenden Einfluss des menschlichen Willens entrückt ist. Was kann niederschmetternder für den Optimisten sein, als der Gedanke, dass das triviale Wort „Jeder sei seines Glückes Schmied" (Haym S. 276) nur in dem Sinne richtig ist, wie Schiller es mit astrologischen Anklängen umgestaltet:

„In unsrer Brust sind unsers Schicksals Sterne,"

d. h. dass es wesentlich die ohne unser Zuthun uns auf den Lebensweg mitgegebene charakterologische Veranlagung eines Jeden ist, die in den verschiedensten Lebenslagen über Wohl- und Wehgefühl entscheidet.*) Ein Umstand, der, wenn irgend etwas, das wahrhaft Tragische im Menschenleben ist. Für beide Fälle der angebornen Eukolie wie Dyskolie und alle Uebergänge derselben in einander ist aber der theoretische Pessimismus das

*) Ueber die Bedeutung von Eukolie und Dyskolie und die Wichtigkeit dieser Charaktereigenschaften für das eudämonologische Befinden vgl. Schopenhauer's Parerga und Paralipomena 2. Aufl. Bd. I. S. 344–346 und Bahnsen's Beiträge zur Charakterologie Bd. I. S. 45, sowie die übrigen im Sachregister des letzteren Werkes angegebenen Stellen. Die eingehendste Schilderung der Eukolie hat Dr. H. Landesmann (Hieronymus Lorm) in seinem geistvollen und interessanten Aufsatz: „Die Muse des Glücks" (Philosophisch-kritische Streifzüge Nr. 1) geliefert.

einzige uns zu Gebot stehende Milderungs- und Ausgleichungsmittel. Indem er die Eukolie zu einem milden Frohgefühl herabstimmt und ihr einen Halt im Leide bietet, vernichtet er die schädlichen Folgen derselben; dem Dyskolos hinwiederum ist er das Mittel, sich aus der beengenden Tiefe des Selbstschmerzes auf die befreiende Höhe des All-Leides dadurch zu erheben, dass er zu dem unbewussten charakterologischen Grund des Stimmungspessimismus die klarbegriffene Idee einer theoretischen Doktrin als objektives Correlat gewinnt. In beiden Fällen aber überwindet er, wenn irgend etwas, für den Einzelnen das Dasein und des Daseins Leid, Zeugniss gebend von der Macht und der Mission des bewussten Intellekts, die Stürme der Seele durch den klaren Aether des Gedankens zu beruhigen und zu stillen, und der aufdringlichen Realität des concreten Einzelleides durch Ein- und Unterordnung unter die gesetzmässige Nothwendigkeit des Allgemeinen seinen schärfsten Stachel zu benehmen.

Ausser diesen wohlthätigen Einwirkungen auf das Leben des Einzelnen ist dem theoretischen Pessimismus aber noch vorbehalten, auch auf den Entwickelungsgang der Gesammtheit regulirend einzuwirken und namentlich unserer Zeit ein ideales Gegengewicht gegen den immer grössere Dimensionen annehmenden praktischen Materialismus zu werden. Mag man über das Ziel der Menschheitsentwickelung denken wie man will, so viel steht für jeden Denkenden fest, dass dasselbe nur durch die grösstmögliche Ausbildung der geistigen Fähigkeiten und Förderung der den idealen Gebieten angehörenden Bestrebungen wird zu erreichen sein. Nur jene Völker, deren Streben hierauf gerichtet ist, dürfen hoffen, sich im allgemeinen Kampfe um die Existenz zu behaupten, wogegen jene unerbittlich vom Rade der Geschichte niedergeworfen und zermalmt werden, welche der Fahne des praktischen Materialismus folgen, im sinnlichen und materiellen Glückseligkeitsstreben ihr Höchstes und Letztes sehen, und während sie dem stets unerreichbaren Glücke und Wohlbehagen nachjagen, darüber die Erwerbung jener Güter versäumen, die einzig und allein den Zweck der Menschheitsentwickelung ausmachen. An dieser Klippe sind die wichtigsten aller Culturvölker gescheitert. So die Römer, Chinesen, Japanesen und in neuester Zeit die Franzosen, von

denen man wohl annehmen darf, dass Genusssucht im Verein mit dem Ultramontanismus sie gänzlich ruiniren wird. Ebenso werden, wenn das deutsche Element es nicht verhindert, die Amerikaner in diesem Strudel untergehen, dem auch die Engländer, diese „Phönizier der Neuzeit", zuzutreiben scheinen. Unsere von jedem positiven Glauben entblösste Zeit neigt, soweit sie sich dem Ultramontanismus nicht verschrieben hat, oder in Spiritismus und Geisterklopferei ihr Heil zu finden sucht, allerorten überwiegend dem praktischen Materialismus zu. Man verkenne daher nicht die Bedeutung des Erscheinens und unverkennbar mächtigen Anwachsens des theoretischen Pessimismus, einer Theorie, welche gerade das Gegentheil aller modernen materialistischen Glücksbestrebungen predigt. Der theoretische Pessimismus ist in diesem Sinne eine moderne Culturidee von höchster Bedeutung und Angesichts der mehr und mehr zunehmenden Ausbreitung des praktischen Materialismus zeugt die Bekämpfung des pessimistischen Gegengewichts von der grössesten Verkennung des modernen Weltzustandes.

Dass wir von religiöser Seite keine Rettung der idealen Menschheitsbestrebungen zu erwarten haben, liegt auf der Hand. Seitdem das Christenthum sich mehr und mehr seines pessimistischen Grundbestandtheils entledigte, gab es schrittweise die einst von ihm vertretenen idealen Interessen auf und versank auf übersinnlichem wie sinnlichem Gebiete, in seinen Dogmen wie in seinen äusserlichen Institutionen, in den krassesten Materialismus. Denn was anderes ist das „Reich von dieser Welt" des von all' und jedem Ideale entblössten Katholicismus? Was anders predigt der Ultramontanismus, welcher einerseits die Verthierung, andererseits nur den gemeinen, roh sinnlichen Genuss der Massen begünstigt? Ist nicht gerade in jenen Ländern, wo der Katholicismus in herrlichster Blüthe steht, das Hand- in Hand-Arbeiten dieses mit dem radicalen Liberalismus in materialistischen Bestrebungen und der systematischen Verfolgung der gehassten und gehöhnten idealen Culturtendenzen sonnenklar? Der Protestantismus in seinem hilflosen Schwanken zwischen negativer Zersetzung des verknöcherten Dogmas und ängstlichem Anklammern an dessen traurige Reste vermag den idealen Bestrebungen ebensowenig

einen festen Boden zu verleihen, und um so weniger, als gerade der platt rationalistische Zug des Protestantismus der letzten hundert Jahre die Hauptschuld trägt an der Verdrängung jeder tieferen pessimistischen Lebensansicht aus dem Christenthum. Der Katholicismus ist wenigstens eine imposante, wenn auch verderbliche Macht, der heutige Protestantismus aber ist gleich ohnmächtig zum Guten wie zum Schlimmen, und nur wenn er einen grösseren Umschwung in sich vollzöge, als der der Reformation war, würde ein neuer religiöser Boden für ideale Erhebung gewonnen werden. Er müsste vor allen Dingen die optimistische Vertröstung auf das Jenseits gänzlich fallen lassen und auf das Diesseits zurückgeworfen die pessimistischen Ideen zu seiner Grundlage machen, welche im Brahmanismus, Buddhismus und Urchristenthum ihre ungeheure religiöse Kraft bewährt haben. Dass diejenigen Stützen der religiösen Empfindung im Christenthum, welche bisher aus der Hoffnung auf das Jenseits abgeleitet wurden, schlechterdings unhaltbar geworden sind, glauben wir in Cap. IX. gezeigt zu haben, und tritt auch in den religiösen und geistigen Bewegungen der Gegenwart mehr und mehr zu Tage; ohne diese Stützen aber ist, selbst wenn durch eine engere Vereinigung des Individuums mit dem Absoluten im pantheistischen Sinne ein gewisser Ersatz gewonnen wird, doch auf alle Fälle, bei Festhalten einer optimistischen Grundanschauung, kein hinreichendes psychologisches Gegengewicht gegen die natürliche Uebermacht des irdischen Glückseligkeitsstrebens zu finden.

Sieht sich das Individuum als solches mit all seinen Wünschen und all seinen Kräften einmal auf das Diesseits beschränkt, so drängt die Naturgewalt des Egoismus unweigerlich zum praktischen Materialismus hin, und nicht der Durchschnittsmensch, ja nicht einmal der Mittelschlag der gebildeten Classen, sondern nur ausnahmsweise zartbesaitete und hochherzige Geister werden unter solchen Umständen die Fahne des Ideals hochzuhalten im Stande sein, während die nationale Cultur als Ganzes unrettbar in materieller Glücksjägerei und grobsinnlicher Genusssucht versumpfen muss. Es nutzt nichts, dem natürlichen Drange des Willens nach Befriedigung gegenüber die idealen Bestrebungen als die edleren, höheren und reineren zu preisen, so lange der

Glaube an die Erreichbarkeit der Glückseligkeit nicht in seiner Wurzel angegriffen wird; denn selbst diejenigen, welche die überlegene Hoheit der ersteren einzuräumen geneigt sind, werden deshalb aus dieser Einsicht noch lange kein zureichendes Motiv zur Bändigung ihres gierigen Lebenswillens entnehmen können. Der Pessimismus **allein** ist im Stande, den letzteren in seiner Wurzel zu brechen, oder doch ein solches Maass von Resignation und Selbstverleugnung aufkommen zu lassen, dass die idealen Interessen einen hinreichenden Boden finden, um ihre segensreiche Wirksamkeit zu entfalten. Gerade für unsere Zeit und speciell für die nächste Zukunft der protestantisch-germanischen Cultur erscheint der Pessimismus als eine **moderne Culturidee** ersten Ranges, welche zwar keineswegs ein selbstständiger Zweck, aber doch hochwichtiges Mittel für die Rettung und die gedeihliche Fortentwickelung der höchsten idealen Culturaufgaben ist, wie wir dies in den vorhergehenden Untersuchungen, insbesondere für den Aufbau des Schönen auf dem Grunde bewusster oder unbewusster tragischer Schwermuth und Wehmuth, für die Grundlegung des Sittlichen auf der Basis pessimistischer Resignation und Selbstverleugnung, für die Milderung des socialen Sturmes und Dranges durch Aufklärung der niederen Classen über die Allgemeinheit des Leides und die Grundlosigkeit ihres Neides, für die Verhütung politischer Selbstüberhebung nach einer Epoche rapider Erfolge, sowie endlich für die erträgliche Ausgestaltung und ideale Ausschmückung des von den optimistischen Illusionen zurückgekommenen Lebens gezeigt haben. Der Pessimismus kann aber nur auf dem einen Wege in Fleisch und Blut unseres Volkes übergehen, dass er aus seiner Geburtsstätte, dem Gehirn der einsamen Denker, zunächst in die literarisch gebildeten Schichten eindringt und deren Anerkennung erobert, von wo aus er dann von selbst aus tausend und abertausend Canälen weiterrieseln wird, um alle Schichten des Volksgeistes zu befruchten. Dass aber der Pessimismus die ihm entgegenstehenden unbegründeten Vorurtheile zerstreue und den Widerstand der wissenschaftlichen oder unwissenschaftlichen Gegner besiege, um so zunächst die unbestrittene Herrschaft im Be-

wusstsein der Gebildeten zu erkämpfen, das ist geradezu eine Lebensfrage für die Zukunft deutscher Sitte und Geistesarbeit, und es war vorzüglich die Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Behauptung, welche mich veranlasste, an dieser Stelle für die Folgerichtigkeit und Wahrheit der pessimistischen Weltanschauung einzutreten.

Anhang.

Ueber den Anti-Materialismus von Ludwig Weis.

I. Die beiden ersten Bände des Anti-Materialismus.

Im März des Jahres 1871 veröffentlichte Herr Dr. L. Weis unter dem Titel „Anti-Materialismus“ eine Reihe von „Vorträgen aus dem Gebiete der Philosophie mit Hauptrücksicht auf deren Verächter“, welchem zweibändigen Werke im October 1872, also nach anderthalb Jahren, ein dritter Band folgte, der jedoch „Anti-Materialismus oder Kritik aller Philosophie des Unbewussten“ betitelt ist. Vielerlei ist es, was der augenscheinlich von den besten Absichten beseelte Verfasser in diesen drei Bänden zu bekämpfen sucht. Zunächst wendet er sich gegen den Materialismus der Naturwissenschaft; hierauf gegen den Materialismus der Theologie, welcher überall da vorliegt, wo das sinnlich Anschaubare, hier also „der Buchstabe mehr gilt als der Geist, den er verkündet“, und schliesslich zieht er gegen die mit seinen beiden soeben erwähnten Gegnern, der Theologie und der materiellen Naturauffassung, ebenfalls im Kampfe liegenden Philosophie des Unbewussten zu Felde, und zwar aus keinem geringeren Grunde als dem, dass die Hartmann'sche Philosophie ebenso wie der Materialismus „das Unbewusste, das Unpersönliche zum Urgrund der Welt macht“. (Band III. Vorwort.)

Die Reichhaltigkeit des Werkes lässt hiernach also Nichts zu wünschen übrig. Gelänge es dem Autor, die von ihm angegriffenen Ideen erfolgreich zu bekämpfen, so müsste man ihn auf wissenschaftlichem Gebiete als einen Hercules verehren, welcher erstens den Augiasstall der Theologie gereinigt von Orthodoxie und engherziger Verachtung alles Wissens, zweitens die lernäische Schlange des Materialismus erschlagen und sie ihres Giftes beraubt und drittens die Hydra des „Unbewussten“ getödtet hat. Wie weit es ihm gelungen ist, genannte Ungeheuer zu bezwingen, dies zu untersuchen sei daher der Zweck der nachfolgenden Betrachtungen.

Wie einst Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion“ sich wendete an die Gebildeten unter ihren Verächtern, so wendet sich Herr Weis

in seinem Anti-Materialismus, wie der Titel besagt, hauptsächlich an die Verächter der Philosophie. Im ersten seiner Vorträge die Entstehung und Aufgabe der Philosophie schildernd, führt er zunächst aus, wie Theologie sowohl als Naturforschung im Grunde ihres Wesens nichts anderes seien als Philosophie, da namentlich die Naturforschung in ihrem Drange, die Natur zu erkennen und zu begreifen, den Boden der Sinnlichkeit verlässt, ebenso wie die verspottete Philosophie, und Begriffe schafft, welche nur im menschlichen Geiste existiren. „Ist doch noch nie der Begriff einer Sache, einer Pflanze, eines chemischen Vorganges gesehen, gefühlt und gerochen worden. Gehört oder gelesen nur kann er werden als der lautlich oder schriftlich geäusserte Ausspruch eines Geistes, der ihn durch die Thätigkeit des Denkens geboren." (Bd. I, S. 7.) Ebenso weist der Verfasser nach, wie auch in der Theologie nicht die Offenbarung der Schrift, sondern die Schriftauslegung es ist, welche das innerste Wesen der Gottesgelahrtheit bildet, d. h. dass auch hier das „Dogma nur von dem denkenden Geiste geboren wird" (Bd. I, S. 18), mithin auch die Theologie eine philosophirende Wissenschaft ist. Hierauf folgt eine kurze Uebersicht der Geschichte der Philosophie, welche trotz ihrer geringen räumlichen Ausdehnung inhaltreich und klar geschrieben ist und den Leser vertraut macht mit den hauptsächlichsten Entwickelungsstadien, Errungenschaften, Leistungen und Aufgaben der Philosophie. Welche Befreiungsthaten des Geistes seit und durch Descartes geschehen sind, hebt der Verfasser ganz besonders hervor, den Verächtern der Wissenschaft beweisend, dass die Philosophie sich nicht blos, wie ihr so oft zum Vorwurf gemacht wird, in resultatlosen speculativen Theorien ergeht, sondern auch praktisch in das Weltgetriebe einzugreifen und das Höchste zu leisten im Stande ist. Gegenüber dem heutzutage so beliebten, ebenso flachen wie bornirten Raisonnement gegen die Wissenschaft der Wissenschaften verdienen diese Ausführungen des Verfassers die grösste Anerkennung, um so mehr, da er, wie sich später zeigen wird, den neueren und neuesten Errungenschaften der Philosophie gegenüber nicht immer jene Objectivität des Standpunktes festzuhalten vermag, welche nothwendig ist, um dem Leser eine unparteiische Darlegung gewisser, dem Autor antipathischer Theorien zu geben. Hiervon jedoch später. Vorläufig genüge es, gewisse Widersprüche in der Auffassung des Verfassers anzudeuten, um ihm um so unverhohlenere Anerkennung zu zollen für jene Partien seines Buches, in denen er sich frei zu halten gewusst hat von beengenden Vorurtheilen und vielleicht unbewussten Theologenansichten, und wo er sich zur Höhe allgemeinerer, wissenschaftlicher Anschauungsweise emporgeschwungen hat. Dies ist, wie bereits gesagt, ganz besonders der Fall in seiner Darlegung des Wesens der Philosophie, welches ihm darin zu gipfeln scheint, dass sie der vollkommene Protest ist „gegen jede menschliche Autorität, unter welcher Form auch sie die Freiheit geistiger Bewegung hemme. Sie ist der Protest gegen jeden Materialismus sinnlicher Befangenheit, lehre er in der Naturforschung das sinnlich Fassbare als das einzig Ewige, oder sei der Materialismus in der Theologie, indem sie am sinnlich wahrnehmbaren Worte sich anklammert und dabei den Geist der Schrift wie das Leben der Liebe hintenansetzt.... Es ist die Philosophie das Gebiet des freien Denkens, und einsteigend in das denkende Wesen sucht sie den Geist und seine Beziehung zur Aussenwelt zu erfassen und zugleich das allem

Sein zu Grunde liegende Wahre und Ewige." (Band I, S. 41—42.) „Sie ist daher nichts anderes als Naturforschung, nichts anderes als Theologie, und doch ist sie höher als beide" (Bd. I, S. 44), d. h. die Versöhnerin beider.

Der nun folgende zweite Vortrag handelt über „Selbstsucht und Persönlichkeit oder das Wesen des Menschen" — ein auf den ersten Blick mit Anti-Materialismus im wissenschaftlichen Sinne nicht allzu verwandtes Capitel, welches sich jedoch im Sinne des Verfassers anschliesst an den Materialismus der Theologie, vorläufig den naturwissenschaftlichen völlig ignorirend. Ebenso gilt dies vom 3. Vortrage, welcher sich mit „Glauben und Wissen" beschäftigt und dem Bestreben des Autors, eine Verständigung der kirchlichen Orthodoxie mit der modernen Wissenschaft herbeizuführen, entsprungen ist. Es ist auch hier wiederum das Recht der freien Forschung in Sachen des Glaubens betont, doch zeigt sich bereits die Grenze, bis zu welcher dasselbe nach des Verfassers Meinung gehen darf. Von den zwei Seelenvermögen (!) des Menschen, dem des Erkennens oder Wissens und dem des Glaubens, ist ihm nämlich trotz aller angeblichen Begeisterung für das „freie Denken" dennoch „die niedere Stufe: das Wissen oder die Vernunft; die höhere aber: das Leben der Liebe, die Treue, oder wie man mit dem leider doppelsinnigen Worte sagt: der Glaube". (Bd. I, S. 147.) Warum und aus welchem Grunde die bisher so hochgestellte Vernunft nun plötzlich degradirt wird, giebt Herr Weis nicht an, doch hat es den Anschein, als wolle er diese Behauptung durch die Autorität Kant's stützen. Augenscheinlich fühlt der Verehrer des grossen Königsbergers sich genirt durch dessen Ausspruch, dass weder die Vernunft, noch die Sinnlichkeit oder der Glaube uns theoretische Aufklärung zu geben vermögen über die letzten Fragen nach Gott und Unsterblichkeit, daher er ausbricht in die Frage: „Und hat denn Kant in der That nichts von Gott wissen wollen? Nimmer. Wenn Einer in sittlicher Treue an Gott hing, so war er es.... Aber freilich musste er seinem System gemäss sagen: Im Theoretischen, in der Vernunft können wir über diese Begriffe nichts wissen; er forderte aber dabei um so entschiedener: sie müssen im praktischen Leben als Gebote des Glaubens festgehalten werden. — Dies ist die deutsche Treue, die so handelt. Ein Rüdiger von Bechlarn erschlägt mit klagendem Herzen seine Gastfreunde, die Nibelungen, gefesselt vom Zwange der Treue zu seiner Königin, der grimmen Chriemhild. Und als ein zweiter Rüdiger erschlägt (?) Kant sein stolzes, freies Kind (?), die Vernunft, die nichts von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit aussagen könne, indem er, fühlend den Zwang zur Treue dem Gott seiner Väter, im praktischen Leben über der Erschlagenen das Gebot (?) des Glaubens wieder aufführt." (Bd. I, S. 153.)

Es ist ein jedenfalls neuer Gedanke, Kant, den Denker der Vernunft, als Mörder der Vernunft hinzustellen; schlimm aber ist es, dass in einem Wissenschaft bieten wollenden Werke dergleichen Stellen sich finden und es versucht wird, die Autorität eines Kant zur Degradation der Vernunft zu benutzen. Was Kant im praktischen Leben forderte, war der kategorische Imperativ, die Erfüllung der Gebote der Sittlichkeit, und wenn er, einer pietistischen Familie entsprossen, für seine Person sich nicht völlig von den ihm durch seine Erziehung anklebenden Vorurtheilen frei zu machen verstand und den ihm persönlich noch anhaftenden grundlosen Glauben an Gott und Unsterblichkeit in Gestalt von Gemüthspostulaten als äusserlichen Appendix seiner

praktischen Philosophie in lockerer Weise anzuheften versuchte, so war doch seine esoterische Philosophie völlig von denselben frei. Und mit dieser allein, nicht mit seinem Privat-Glauben oder Meinen, hat die Wissenschaft zu rechnen und zu rechten. Der Weis'sche Versuch, auf diesem Umwege Kant zu einem Dunkelmanne zu erniedrigen, muss daher auf das Entschiedenste zurückgewiesen und auf das Nachdrücklichste gerügt werden.

Kehren wir nun zu der Weis'schen Annahme zurück, nach welcher der Glaube oder die Treue die höhere Stufe des menschlichen Erkenntnissvermögens repräsentirt, so müssen wir hinzufügen, dass der Verfasser diese Annahme durch das Zugeständniss ergänzt, dass es kein sogenanntes Glauben giebt, „welches ein Wissen ohne Vernunft und ohne Gründe sein soll" (Bd. I. S. 158). Wir haben es hier also nicht mit jenem starren Princip der Orthodoxie zu thun, sondern mit einem in gewissem Sinne modificirten Fürwahrhalten eines einmal Erkannten, oder wie der Verfasser sich ausdrückt, mit der Treue. So schön dieser Name auch klingt und so Schönes er auch bergen mag, so ist er hier doch durchaus nicht angebracht, vielmehr so unangemessen und unlogisch als möglich. Der Verfasser, welcher das Wort „Glauben" verbannt und durch (Bd. I. S. 158) „Treue" ersetzt sehen möchte, hat sich sicher nicht klar gemacht, dass die Treue im Festhalten eines für wahr Erkannten zwar ein psychischer Zustand ist, aber durchaus nicht diejenige intellektuelle Function ersetzen oder entbehrlich machen kann, durch welche man zu dem Fürwahrhalten gelangt ist oder die Wahrheit erkannt hat. Wenn die Naturwissenschaft durch die Vernunft, die Theologie durch die Offenbarung zu erkennen strebt, so sind dies allerdings zwei sehr verschiedene Wege, aber doch immerhin Erkenntnisswege, die Treue jedoch ist ein Gefühl, welches sich sein Object nicht schafft, sondern dasselbe voraussetzt und sich hauptsächlich in dem unbedingten Innehalten des einmal eingeschlagenen Weges und der angeknüpften Beziehungen bethätigt. Dieselbe zum Mittel der Erkenntniss stempeln zu wollen, ist daher völlig sinnlos; umsomehr, da sie ein mehr oder weniger persönliches Verhältniss bezeichnet, d. h. eine Person voraussetzt, welcher man Treue halten will oder soll.

Diese Voraussetzung ist bei Weis denn auch in der That vorhanden — die Voraussetzung eines persönlichen Gottes, dessen Dasein zu beweisen in den folgenden Vorträgen die unerhörtesten Anstrengungen gemacht werden. Leider gelingt es ihm nicht, auch nur einen neuen Gedanken über diesen schon so vielfach behandelten Gegenstand zu produciren, vielmehr bewegt er sich unaufhörlich in dem alten circulus vitiosus der Theologie, von den Menschen Treue und Glauben zu einem Gott zu verlangen, den doch Treue und Glauben erst schaffen sollen.

Der vierte und fünfte Vortrag bietet ebensowenig etwas Brauchbares in Bezug auf Bekämpfung des Materialismus und die Förderung der auf denselben bezüglichen Fragen. Erwähnenswerth aus dem letzten der genannten Vorträge ist nur die jedenfalls neue Entdeckung des Verfassers, dass der Materialismus und Hegel's Philosophie in ihren Resultaten identisch seien. Zum Beleg dafür führt er Moleschott's Satz: „Ohne Phosphor kein Gehirn", und einen ähnlich lautenden, jedoch etwas ganz anders bedeuten sollenden Ausspruch Hegel's aus der „Phämenologie" an. Hiernach ist es Weis gewiss, „dass Moleschott Hegelianer ist; denn nur (!?) Hegel knüpft das Denken nicht an ein persön-

liches Wesen" (Bd. I. S. 245): „Nun, werden Sie sagen, wie ist es möglich, dass Hegel, der speculative Idealist, und Vogt, der Erfahrungsmaterialist, denselben Gedanken haben? Dass Beide bei ihrem entgegengesetzten Streben dasselbe aussprechen können? — Aber wie? Sollten Sie dies wirklich fragen? Sollte Ihnen wirklich entgangen sein, dass Beide trotz ihrer Gegensätzlichkeit dasselbe wollen? Beide haben dasselbe Princip der Identität, dass Alles dasselbe ist, als Ausgang hingestellt; bei Beiden ist Denken und Sein dasselbe" (Bd. I. S. 248). Das einzige, was Weis durch diese seine Behauptung beweist, ist sein gänzliches Missverstehen der Hegel'schen Philosophie und seine Unfähigkeit zur Behandlung dieser und ähnlicher Fragen. Allerdings ist Hegel wie dem Materialismus Denken und Sein ein und dasselbe, nur mit dem Unterschiede, dass dem ersteren das Denken das Sein, dem letzteren das Sein das Denken ist. Diese polare Gegensätzlichkeit beider Theorien übersieht der Verfasser, dadurch verrathend, wie wenig es ihm gelungen ist, in den tieferen, eigentlichen Sinn der Hegel'schen Philosophie einzudringen.

Ebensowenig „Anti-Materialismus" wie der soeben skizzirte erste bietet der zweite Band des Werkes. Der erste der darin enthaltenen Vorträge giebt einen kurzen, populär geschriebenen Ueberblick der Geschichte des Materialismus, welcher im Wesentlichen Excerpt aus Lange's „Geschichte des Materialismus" zu sein scheint, und der im Verein mit dem folgenden, die Geschichte der Chemie behandelnden Vortrage jedenfalls das Beste ist, was das Buch bietet. Von vornherein darauf verzichtend, eigene Gedanken zu bringen, beschränkt sich der Verfasser auf das verdienstliche Unternehmen, eine populäre Darstellung des Wichtigsten zu liefern, was im Laufe der Zeiten über die „Materie" theoretisch und praktisch zu Tage gefördert worden ist. Die historische Genesis unserer Kenntniss des Gesetzes der Erhaltung der Kraft bildet ebenso dargestellt den Inhalt der ersten Hälfte des dritten Vortrages, während in der zweiten Hälfte desselben zum ersten Mal der Versuch gemacht wird, das Programm des Buches innezuhalten und dem Materialismus zu Leibe zu gehen. Wenigstens fallen in dies Gebiet die Bemerkungen, welche Weis über die materialistische Auffassung der Urzeugung und die Descendenztheorie macht. So befriedigt sich der Verfasser auch augenscheinlich darüber fühlt, dass Darwin einen Schöpfer annimmt, der „einer Form den Lebenskeim einhauchte" (Bd. II. S. 184), aus welcher die Vielheit der Arten sich entwickelte, so wenig kann er sich doch damit befreunden, dass nur eine oder wenige Lebensformen es sein sollen, welche in persönliche Berührung mit dem lieben Gott gekommen. Damit scheinen ihm nämlich die platonischen Urbilder zu fallen, die Ideen, nach denen Gott „in der Fülle der Kraft den Gedanken des Lebens in allmöglichen Formen denkt und diese gedachten Bilder zu verkörperter Erscheinung bringt" (Bd. II., S. 185). An die Möglichkeit, dass diese platonischen Urbilder von Gott durch die naturgemässe Entwickelung, anstatt durch eine Reihe unzusammenhängender Wunder, realisirt werden können, denkt der Verfasser augenscheinlich gar nicht, ganz abgesehen von der bei ihm gänzlich fehlenden wissenschaftlichen Beweisführung von der Nothwendigkeit in Rede stehender Urbilder, welche von ihm ebenso wie der persönliche Gott als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Durch die falsche Antithese des schöpferischen Bildens nach typischen Ideen und der natürlichen Entwickelung auf dem Wege der Descendenz versetzt Weis sich in die irr-

thümliche Stellung, in der Darwin'schen Descendenztheorie als solchen eine Form des Materialismus bekämpfen zu wollen, mit welchem dieselbe indessen an und für sich gar nichts zu thun hat. Dies wird am besten dadurch bewiesen, dass dieselbe von Hartmann ebensowohl zu antimaterialistischen teleologischen Folgerungen gebraucht worden ist, als sie von Büchner im Interesse des Materialismus auszubeuten versucht wurde. Was bei Darwin wirklich zu Gunsten einer mechanischen, ateleologischen, aber darum noch immer nicht materialistischen Naturauffassung zu sprechen scheint, aber auch nur scheint, das ist nicht, wie Weis irrthümlicher Weise glaubt, die Descendenztheorie, sondern die Selectionstheorie oder die Theorie der natürlichen Zuchtwahl, d. h. die Lehre von der mechanischen Anpassung der Organisationsformen an die gegebenen Lebensbedingungen vermittelst des Ueberlebens des Passendsten im Kampfe um's Dasein. Gerade diese Bedeutung der Selectionstheorie und ihren rein mechanischen Charakter verkennt aber Weis wiederum vollständig, indem er S. 185—188 sich an die Aeusserlichkeit einer gelegentlichen personificirenden Sprechweise Darwin's hinsichtlich der Natur und ihrer gesetzmässigen Wirkungen klammert. Aus dieser verfehlten Stellungnahme sowohl zur Descendenz- wie zur Selectionstheorie geht hervor, dass Weis der Kritik dieses Gegenstandes in keiner Weise gewachsen ist, und ist namentlich sein Missverständniss der philosophischen Bedeutung der Descendenztheorie verhängnissvoll geworden für seine spätere Kritik der Philosophie des Unbewussten nach dieser Seite.

Der vierte Vortrag beschäftigt sich mit den verschiedenen Stufen der Naturerkenntniss und unterscheidet Naturgeschichte (genauer bezeichnet mit Naturkunde), Naturlehre (oder Naturwissenschaft im engeren Sinne) und Naturphilosophie, gegen welche Eintheilung gewiss nichts einzuwenden ist, die aber in gleicher Weise auf jeden metaphysischen Standpunkt passt, von welchem aus man die Natur betrachten mag. Erst bei der Behandlung der Naturphilosophie kommt der Verfasser speciell wieder auf die materialistische Richtung derselben zu sprechen, sie in metaphysischer, ästhetischer, physiologischer, chemischer, mechanischer und sprachlicher Rücksicht (S. 257—281) erörternd; er kommt dabei aber über die trivialsten populären Bemerkungen nicht hinaus, wenngleich er schliesslich eine richtige Charakteristik der materialistischen Weltanschauung giebt in den Worten: „So bleibt denn der Materialismus eigentlich als abgebrochener, unvollendeter Pantheismus stehen" (Bd. II. S. 280). Anstatt nun zu betrachten, was aus dem Materialismus werden könnte, wenn er sich zum vollendeten Pantheismus erhöbe, glaubt der Verfasser den gesammten Pantheismus überhaupt abfertigen und beseitigen zu können durch die in neun Zeilen ausgedrückte Behauptung, dass das Gesetz der Trägheit „jenem ewigen Kreislauf des Uebergehens von Geist in Materie, von Materie in Geist" (Bd. II. S. 280) widerspräche Es geht hieraus wieder jene gänzliche Unfähigkeit des Verfassers, diese und ähnliche Fragen zu behandeln, mit Evidenz hervor; denn mit Ausnahme Herbert Spencer's giebt es keinen namhaften pantheistischen Philosophen, welcher ein Uebergehen von Geist in Materie und umgekehrt behauptete. Wie Weis überhaupt und in seiner eigenen Theorie der Annahme einer ausserhalb Gottes existirenden Welt und Materie huldigt, so auch hier. Der wahre Pantheismus fasst Geist und Materie als Eines, Untrennbares, wie zwei Sprossen einer

gemeinsamen metaphysischen Wurzel, durch welche diese zwar communiciren, aber nimmermehr in einander übergehen können. Selbst in der Identitätsphilosophie (Schelling, Hegel) kann von einem solchen Uebergange nicht die Rede sein, obwohl hier die Einheit eine so innige geworden ist, dass beide sich etwa verhalten wie die concave Innen- und convexe Aussenseite einer Kugeloberfläche, die nur nach dem genommenen inneren oder äusseren Standpunkte verschiedene Ansichten darbieten. Ein Uebergehen des Einen in das Andere und ein daraus hervorgehender Kreislauf ist daher gar nicht möglich. Hiermit fällt auch die Anwendung des Gesetzes der Trägheit, aus welchem Weis überhaupt Consequenzen zu entwickeln sucht, die gar nicht in demselben liegen und wunderlich genug an den Haaren herbeigezogen werden (so z. B. Bd. II. S. 177, wo dieses Gesetz zur Widerlegung der Urzeugung und zum Beweise der Schöpfung des Organischen durch Gottes Allmacht und Wunderkraft dienen soll), da das materielle oder objective Da-Sein und das geistige oder subjective Bewusst-Sein nur zusammengehörige äussere und innere Erscheinungen eines und desselben metaphysischen Wesens sind.

Gehen wir nun über zu dem letzten der Vorträge des zweiten Bandes, so müssen wir leider auch von diesem, der augenscheinlich den Schlussstein des Ganzen bilden soll, unser auf die vorhergehenden Vorträge bezügliches Urtheil wiederholen. Von Anti-Materialismus im wissenschaftlichen Sinne keine Spur, und als Resumé der gesammten Untersuchungen nur der bereits im Einleitungsvortrage ausgesprochene Gedanke, dass die Philosophie im Verein mit wahrer Bildung die Versöhnerin des Materialismus der Theologie und desjenigen der Naturwissenschaft sei. Eine grösstentheils aus Lazarus' „Leben der Seele" entnommene Darstellung dessen, was man unter Bildung zu verstehen habe, geht diesem Ausspruche voran und gipfelt in den Schlussworten des Werkes, welche das viel gemissbrauchte Goethe'sche Wort vom Ewig-Weiblichen als die Quintessenz aller Weisheit überhaupt und des Anti-Materialismus im Besonderen hinstellen.

Ueberblicken wir nun, was der Verfasser in den besprochenen zwei Bänden seines Werkes geleistet, so ergiebt sich, dass weder der exacten Wissenschaft, noch der Verbreitung philosophischer Einsicht durch dasselbe sonderlich gedient ist. Das einzige Verdienstliche der gesammten Arbeit ist, wie bereits gesagt, die Verbreitung populärer Kenntnisse über das historisch und thatsächlich von der Philosophie und Naturwissenschaft Erreichte — alles Andere dagegen scheitert einestheils an der Scylla der Oberflächlichkeit und anderntheils an der Charybdis des gänzlichen Mangels genügender Vorkenntnisse von Seiten des Verfassers.

Zunächst fehlt es ihm an jeder Definition des Materialismus. Statt den Kern desselben, die Lehre, dass aus den materiellen Ursachen allein die Entstehung der bewussten Subjectivität zu erklären sei, anzugreifen und zu widerlegen, bekämpft er durchgängig den viel weiteren Begriff der mechanischen Naturauffassung und confundirt beide so, dass man deutlich sieht, wie wenig klar ihm dieser Unterschied geworden ist. Gerade in der mechanischen Naturauffassung, welche Weis im antimaterialistischen Sinne bekämpfen zu müssen glaubt, finden sich zahlreiche philosophische Standpunkte, welche sich mit Entschiedenheit gegen den Materialismus abgrenzen. So zum Beispiel der nur wirkende Ursachen kennende Pantheismus Spinoza's, der alle

Naturzwecke auf eine rein subjective Auffassungsnöthigung zurückführende Kriticismus Kant's, der mechanistische Pluralismus Herbart's und der mehr philosophische Standpunkt der neueren Naturwissenschaft, wie er u. A. durch Helmholtz, du Bois-Reymond, Tyndall u. A. m. vertreten wird. Diese alle bestreiten jede Wirkung eines teleologischen Princips in den Vorgängen der Natur und bieten doch das reichhaltigste Arsenal, die schärfsten Waffen gegen den Materialismus, von denen Weis jedoch aus Unkenntniss keinen Gebrauch macht.

Von einem zweibändigen Werke über den Materialismus sollte man doch wenigstens eine erschöpfende, allen Standpunkten gerecht werdende Darstellung und wenn auch nicht versuchte Widerlegung aller, so doch der hauptsächlichsten verlangen können. So hätte der Verfasser das bis jetzt noch nicht überbotene Hauptwerk des Materialismus „Système de la nature" oder auch Wiener's „Grundzüge der Weltordnung" sich zur Richtschnur nehmen, daran seine Gedanken entwickeln und eine Widerlegung versuchen können, welche, wenn auch vielleicht nicht gelungen, so doch wenigstens dem Titel des Werkes Anti-Materialismus entsprechend gewesen sein würde. Statt dessen tastet er überall herum, ohne einen Halt zu finden, redet von allem Möglichen, nur nicht vom Materialismus, und setzt schliesslich dem von ihm weder verstandenen noch kritisirten einseitigen dogmatischen Materialismus einen ebenso einseitigen dogmatischen Theismus gegenüber, welchen er wissenschaftlich noch weniger zu begründen vermag, als der Materialismus seine Theorie.

Auf diese Weise ist der wissenschaftliche Werth seiner Arbeit gleich Null, und es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass kleine Brochuren, wie jene von Barnard „Ueber die neueren Fortschritte der Wissenschaften" und du Bois-Reymond „Ueber die Grenzen des Naturerkennens" in ihrer echten Popularität im antimaterialistischen Sinne mehr und Besseres leisten, als das umfangreiche zweibändige Werk des Herrn Weis.

II. Der dritte Band des Anti-Materialismus.

Weis wollte einen Anti-Materialismus schreiben; wir haben gesehen, wie weit es ihm gelungen. Um so mehr muss es befremden, wenn er in dem dritten Bande seines Werkes Hartmann, den Verfasser der Philosophie des Unbewussten, angreift, welcher zwar keinen Anti-Materialismus schreiben wollte, einen solchen aber nebenbei wirklich geliefert hat, wie das Zugeständniss dieser Thatsache selbst von Seiten einer gegnerischen Kritik und der heftige Angriff des materialistisch gesonnenen Stiebeling, Fischer, Klein, Henne-Am Rhyn u. s. w. beweist. Wenn Weis vermittelst Anlegung seines theistischen Massstabes eine äussere Kritik des Materialismus zu geben versuchte, so war in der Philosophie des Unbewussten die immanente Kritik desselben gegeben, welche durch positive Ueberwindung von innen heraus gleich werthvoll ist für jeden Leser, welcher Richtung derselbe auch angehöre. Weis selbst nennt den Materialismus einen „abgebrochenen, unvollendeten Pantheismus" (Bd. II. S. 280), doch war es ihm nicht gegeben, die Vollendung desselben in der Philosophie des Unbewussten zu erkennen. Seine Kurzsichtigkeit zeigt sich auch hier

wieder auf das Eclatanteste und nur diese Schwäche seines Erkennungsvermögens macht es begreiflich, wie er der „durchgeistigsten“ Lehre der Neuzeit gegenüber, welcher man nur „Anti-Pantheismus“ gegenüber stellen könnte, seine Kritik derselben „Anti-Materialismus“ benennen kann. Um so verwunderlicher ist dieses Thun, als er selbst an verschiedenen Stellen auf die Bedeutung Hartmann's im antimaterialistischen Sinne hinweist. So sagt er bei seiner Besprechung des Instincts: „Wir freuen uns gerade der Meisterschaft, mit welcher Hartmann hier dem Materialismus gegenübertritt“ (Bd. III. S. 31), und Seite 99—109 ergeht er sich noch ausführlicher in diesem Sinne, indem er bezüglich der Untersuchungen Hartmann's über den Instinct, die Naturheilkraft und das organische Bilden sich folgendermassen äussert: „Gerne machen wir das öfter ausgesprochene Urtheil zu dem unsrigen, dass in diesen Betrachtungen eine bedeutende That Hartmann's zu finden sei. Eben weil er in unserer Zeit, wo man so gerne alles Geschehen als ein in mechanischen, in chemisch-physikalischen Gesetzen, mit blinder Nothwendigkeit sich vollziehendes, auffassen will, zeigte, wie in den verschiedensten Erscheinungen bei tieferer Betrachtung ein Zusammenwirken von solcher Vielheit von Umständen stattfinde, dass bei solcher Verknüpfung von Nahem und Fernem, von Gegenwärtigem mit dem erst in der Zukunft Werdenden man unmöglich bei der Annahme einer in blinder Nothwendigkeit geschehenden Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung verharren könne. Man müsse vielmehr übergehen zu einer durchgeistigten Nothwendigkeit, zu einem Geschehen, wo das gegenwärtig Gegebene von einer geistigwissenden, vorausschauenden Macht in solcher Weise bestimmt ist, dass es sowohl in seinem eigenen gegenwärtigen Zustande ermöglicht und gesichert ist, als es auch durch diesen gegenwärtigen Zustand die Möglichkeit ist zu neuen und anderen Zuständen, zu Fortentwickelungen, und wo zugleich das Einzelne, obgleich ein Einzelnes, ein relativ Selbstständiges, doch nicht Vereinzeltes ist, sondern als Ring in der Kette der Erscheinungen, als Glied eines gesetzmässig bestehenden Ganzen erscheint .. Er will alle Ursache als eine durch geistiges Thun bestimmte, als Mittel, alle Wirkung als eine von geistigem Thun gewollte und erzielte, als Zweck aufzeigen.“

Dessenungeachtet wirft der Verfasser die Philosophie des Unbewussten mit dem Materialismus in einen Sack, unbekümmert um den hieraus sich ergebenden Widerspruch und ebenso unbekümmert um die seiner Behandlungsweise direct entgegengesetzten zahlreichen und namhaften Urtheile über das von ihm bekämpfte Werk. Ein Blick in die vielfachen Besprechungen desselben würde ihm gezeigt haben, was er selbst zu finden nicht im Stande war, und zwar nicht nur von Seiten der Freunde Hartmann's, sondern mehr noch von Seiten seiner Gegner würde er die antimaterialistische Bedeutung der Pilosophie des Unbewussten betont gefunden haben. So sagt die gewiss nicht von liberalen Ideen inficirte „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ (LXIV. Bd. 6. Heft S. 300) in einer ebenso geistvollen wie verständnissreichen Besprechung: „Es verhält sich auch nicht so, dass Hartmann die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung und die Sätze des Materialismus bloss an seinem Theile und an ihrem Orte berücksichtigt, sondern er kommt recht eigentlich davon her und hat sie wesentlich in sich aufgenommen, nur dass es ihn nicht darin leidet und dass er nun mittelst derselben „inductiv-natur-

wissenschaftlichen Methode" darüber hinaus und in die Speculation hineinkommt. Nicht trotz jener Methode und ihrer Ergebnisse, sondern gerade durch sie wird er des Materialismus in den höchsten Principien des Seins und Werdens ledig."

Gegenüber dieser allgemein anerkannten Stellung der Philosophie des Unbewussten nimmt sich die Polemik des Herrn Weis zum mindesten gesagt sehr wunderlich aus und lässt sich nicht allein als durch den theistischen Standpunkt des Verfassers veranlasst betrachten, da ja, wie soeben gezeigt, von orthodoxester und gewiss streng theistisch gesonnener Seite die antimaterialistische Färbung des Hartmann'schen Systems bereitwillig anerkannt wird. Es lässt sich nur annehmen, dass der Verfasser bei Abfassung der zwei ersten Bände seines Anti-Materialismus (laut Vorwort des I. Bandes im März 1871) von der Philosophie des Unbewussten noch nicht Kenntniss genommen hatte, da er derselben nirgends Erwähnung thut und erst nach anderthalb Jahren (October 1872) sich derart von den Ergebnissen derselben genirt gefühlt hat, dass er seinem zweibändigen Anti-Materialismus einen dritten Band zur alleinigen Bekämpfung der neuesten Philosophie hinzuzufügen sich bewogen sah. Titel, Inhalt und Form der Behandlung dieses dritten Bandes verrathen deutlich seine Unzusammengehörigkeit mit den beiden ersten Bänden, und passen zu dem behandelten Gegenstande, nur um eine äusserliche Aehnlichkeit mit den vorhergehenden Bänden zu erzielen, oft wie die Faust auf's Auge. So besagt der Titel aller drei Bände, dass sie geschrieben sind mit „Hauptrücksicht auf die Verächter der Philosophie", was für die populär gehaltenen zwei ersten Bände auch völlig berechtigt, für den dritten Band aber völlig unpassend ist, zumal der Autor sich nicht darüber auslässt, ob er Hartmann oder die Anhänger der Philosophie des Unbewussten für Verächter der Philosophie hält. Oder meint er vielleicht, dass die in Rede Stehenden Verächter der von ihm verkündeten Philosophie seien?

Dem sei jedoch, wie ihm wolle, der lose Zusammenhang des letzten mit den ersten Bänden liegt so klar zu Tage, dass man gar nicht im Zweifel sein kann, aus welchen Gründen die Kritik des Unbewussten unter dem Titel Anti-Materialismus erscheinen musste. Der Verfasser selbst äussert sich darüber folgendermassen: „Es war nicht meine Absicht, den vorausgehenden Vorträgen neue folgen zu lassen, da ich mit meiner Art der Widerlegung des Materialismus zu Ende gekommen zu sein glaubte, und die Darstellung dessen, was an Stelle des widerlegten Materialismus zu setzen sei, für eine spätere reifere Zeit verschieben wollte. Aber eine Philosophie ist neuerdings Mode geworden, welche mit stolzem Sinne ebenfalls gegen den Materialismus auftritt, zugleich aber mit noch stolzerem Sinne das, was an Stelle des Materialismus zu setzen sei, verkündet. Es ist die Philosophie des Unbewussten von Eduard von Hartmann. Da ist es wohl nöthig(?), dass wir auf diese Mode gewordene Philosophie einen Blick werfen, zumal sie, obgleich Gegnerin des Materialismus, doch darin mit ihm zusammengeht, dass sie ein Unpersönliches, Unbewusstes als Urgrund des Alls behauptet" (Bd. III. S. 1). Der Verfasser hat sich also durch den Erfolg der Philosophie des Unbewussten incommodirt gefühlt, weil seine Polemik gegen den Materialismus durch Hartmann's Werk hinfällig geworden, und der Materialismus nun überhaupt nicht mehr das Neueste war, was zur Bekämpfung reizen konnte. Man sieht, „die Mode gewordene Philosophie" genirt Herrn Weis in mehr als einer Beziehung, und wenn man

es ihm auch nicht verdenken kann, dass er seinem unbehaglichen Gefühle in einer Polemik Luft zu machen sucht, ist es doch völlig unangemessen, dass er seine Streitschrift gegen das Unbewusste in Verknüpfung bringt mit seinem Anti-Materialismus. Fast möchte es scheinen, als ob ihm nur äussere Rücksichten, um dem Buche den Weg in's Publikum zu erleichtern, massgebend gewesen seien, dasselbe im nachträglichen scheinbaren Zusammenhang mit seinem Anti-Materialismus unter demselben Titel erscheinen zu lassen, welcher hier in noch höherem Grade als bei den ersten Bänden unpassend ist. Wollte er die drei zusammenbringen, so musste die Gesammtanlage eine andere sein und der gemeinsame Titel aller drei Bände „Kritik aller Philosophie des Unbewussten" lauten, da er nirgends den Materialismus im engeren Sinne, sondern nur jene Systeme zu bekämpfen trachtet, welche ein Unbewusstes, Unpersönliches als letzten Grund annehmen. Wie die Sache jetzt steht, hat er den logischen Fehler begangen, den weiteren Begriff unter den engeren zu subsummiren.

Gelang es dem Verfasser nicht, die an Plattheit und Leichtfasslichkeit gewiss nichts zu wünschen übrig lassenden Probleme des Materialismus zu präcisiren und die springenden Punkte für die Widerlegung ausfindig zu machen, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn er sich noch weniger der Aufgabe gewachsen zeigt, ein metaphysisches System in seinen Grundvesten zu erschüttern, welches als bisher erreichter Gipfel der Entwickelung der deutschen Philosophie seit Kant dasteht und von der Kritik als solches mehr und mehr anerkannt wird. In dem Nachfolgenden werden sich noch genug Beispiele ergeben, welche des Verfassers Mangel an logischer Schärfe und Gedankenentwickelung darthun — Fehler, welche allerdings unverschuldete sind, aber doch wenigstens theilweise hätten ausgeglichen werden können durch Sorgfalt der Untersuchung, eine genügende philosophische Vorbildung und Benützung aller das Verständniss der Philosophie des Unbewussten erleichternden Hülfsmittel. Er aber kümmert sich weder um die Zusätze der ihm zu Gebote stehenden neuesten Auflage des von ihm bekämpften Werkes, noch um die übrigen Schriften Hartmann's, noch um die polemisch-apologetischen Erläuterungsschriften der Philosophie des Unbewussten, noch um die Kenntniss wenigstens desjenigen Vorgängers (Schopenhauer), ohne den ein gründliches Durchdringen des Systems gar nicht möglich ist. Während bei Erscheinen seines Buches im October 1872 bereits die 3. und 4. Auflage des Hartmann'schen Werkes vergriffen war, benutzt Weis immer noch die veraltete 2. Auflage, welche von der dritten und vierten sich durch das Fehlen zahlreicher, das Verständniss erleichternder Zusätze unterscheidet, durch deren Benutzung eine Reihe von Missverständnissen des Verfassers sicher vermieden und dadurch ihm, dem Publikum und der Kritik viel Zeit und Mühe erspart worden wären. Ebenso rächt sich seine Unkenntniss der übrigen Schriften Hartmann's, welche zum Theil Erläuterungen seines knapp gehaltenen Hauptwerkes bilden, ohne deren Kenntniss es gar nicht möglich ist, ein mehr als oberflächliches Studium des Systems zu unternehmen. Hierher gehört auch des Verfassers völliges Ignoriren der polemisch-apologetischen Schriften, welche die Philosophie des Unbewussten bisher hervorgerufen hat, deren Kenntnissnahme ihn belehrt haben würde, wie Vieles von dem, was er gegen Hartmann auf dem Herzen hat, seine Widerlegung bereits gefunden hat. Zwar scheint er die eine derselben,

meine gegen Stiebeling gerichtete Brochure „Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung", zu kennen (Bd. III. S. 71), doch ist er jedenfalls nicht über die erste Seite der Schrift hinausgekommen, da er verschiedene von mir bereits widerlegte Einwürfe gegen das Unbewusste in der Leiblichkeit seinen Vorgängern Stiebeling und Fischer nachkäut, ohne einen Versuch zu machen, das dagegen von mir, du Prel und Anderen geltend Gemachte zu entkräften. Die Rücksichtslosigkeit dieses Verfahrens richtet sich nicht sowohl gegen Hartmann, als gegen das Publikum und die Kritik, welches erstere durch die ermüdende Wiederholung derselben Missverständnisse gelangweilt wird, während die letztere im Dienste der Wahrheit gezwungen wird, das alte Lied der Rectificirung ein und derselben Sache immer wieder von vorne anzufangen. —

Ebenso schwach wie mit der speciellen Vorbildung zur Kritik der Philosophie des Unbewussten ist es mit der allgemeinen philosophischen Bildung des Verfassers bestellt. Statt irgend welcher Bekanntschaft mit den philosophischen Classikern *) bringt er zur Untersuchung des jüngsten philosophischen Systems nur die Lectüre einiger theologisch angehauchter, philosophisch aber höchst unbedeutender Schriftsteller mit, wie z. B. Sengler, Leopold Schmid und v. Brucken gen. Fock — ein Trifolium, von dem die beiden Erstgenannten in den vierziger bis fünfziger Jahren, jener Zeit gänzlicher philosophischer Unproductivität, einigen Ruf besassen, jetzt aber völlig vergessen sind, während der zuletztgenannte Fock unseres Wissens sich erst noch einen Namen erringen müsste, um Herrn Weis zu dem Ausspruche zu berechtigen, dass in seinen und Sengler's Schriften „das Fundament der Philosophie stolzer begonnen dastehe als in anderen Systemen" (Bd. III. .S 335). Vorläufig ist dies nur eine Privatansicht des Verfassers, die jedenfalls sehr vereinzelt dastehen dürfte und wenig Anhänger finden wird unter denen, welche das Fundament der Philosophie als von anderen Leuten gelegt betrachten, z. B. von Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart und Schopenhauer.

Abgesehen von diesen Mängeln ist es jedoch anzuerkennen, dass die Polemik des Verfassers sich meistentheils in den Formen literarischen Anstands bewegt und nicht ohne eine gewisse Achtung der Leistung seines Gegners gegenübersteht, wodurch er sich vortheilhaft von den früheren Angreifern Hartmann's, Stiebeling, Fischer und Anderen, unterscheidet. So kann man seine Schrift im Gegensatz zu den soeben citirten denn auch nicht durchweg Angriffsschrift nennen, da er in diesem dritten Bande auch seine Ansichten über die Idee Gottes und über manche der letzten Fragen der Philosophie

---

*) Selbst wo er sich den Anschein giebt, dieselben zu kennen, ist es deutlich sichtbar, dass er seine Bekanntschaft nur aus zweiter Hand hat und nichts von dem eigentlichen Inhalt derselben ahnt, noch versteht. Z. B. Bd. II, S. 242, wo er Kant den Nachweis einer Thätigkeit im Ding an sich, welche mit der Thätigkeit des Ich in Wechselwirkung tritt, zuschreibt, während doch jeder Student weiss, dass nach Kant die Wechselwirkung eine rein immanente Kategorie des subjectiven Denkens ohne alle transcendente Gültigkeit ist. — Welche eigenthümliche Stellung er überhaupt zur Geschichte der Philosophie einnimmt und wie wenig er den Begriff der relativen Wahrheit ahnt, geht aus folgender Stelle hervor: „Eine Bestärkung für die Richtigkeit seiner Principien findet er darin, dass sie mit denen der grössten philosophischen Systeme übereinstimmen. Vielleicht aber könnte er ebenso gut schliessen, dass er auf dem falschen Wege sei, eben weil all' diese Systeme ihr Ziel nicht erreichten, also als falsch sich erwiesen." (III, 77.)

ausspricht, überall aber, soweit sein theistischer Standpunkt es zulässt, das Verdienst Hartmann's hervorhebt. So sagt er auf Seite 3 von demselben: „Gewiss, die Untersuchung seiner Schrift lohnt sich. Und um so mehr, als Hartmann sich tüchtig zu Hause zeigt im Liebling der Zeit, in der Naturwissenschaft; und um so lieber, als er eine Sprache schreibt, welche geistreich blendet durch die Originalität der Gedankenverknüpfung, und welche, entlehnt der concreten Anschaulichkeit des Lebens, jenes schwerfälligen Fortschreitens in den vom Leben abgezogenen, abstracten Begriffen entbehrt, welches von allen Laien der Philosophie so sehr gefürchtet wird." Aehnlich spricht er sich an zahlreichen Stellen aus — in den Kern der Hartmann'schen Lehre einzudringen aber ist ihm versagt, und sie erscheint ihm „als der Gegensatz alles dessen, was seinem Fühlen und Sinnen seither als heilig, adelnd erschien" (S. 3). Dieser Auffassung gegenüber, welche in unhistorischer Weise Hartmann allein für seine den Gefühlen des Herrn Weis unangenehmen philosophischen Ergebnisse verantwortlich macht, möchte ich einen Ausspruch von Professor Franz Hoffmann anführen, des Hauptvertreters der Baader'schen Schule, also einer Richtung innerhalb der deutschen Philosophie, die nach rechts hin von Hartmann's Lehre gewiss ebenso weit entfernt liegt, wie der Materialismus eines Stiebeling und Fischer nach links hin. Dieser streng theistische Denker äussert sich im dritten Bande seiner philosophischen Schriften über Hartmann folgendermassen: „Eduard v. Hartmann ist Jünger Schopenhauer's. Nur ist nicht zu übersehen, dass dieser geistreiche Forscher ebensosehr wie Jünger Schopenhauer's Jünger Spinoza's, Fichte's, Schelling's und Hegel's ist, indess er das Studium des Leibniz, Kant und Herbart keineswegs vernachlässigte . . . Ihm einen vorzüglichen Rang im Kreise pantheistischer Denker streitig machen zu wollen, würde nur aus subjektiver Antipathie gegen die seiner Forschung eigenthümlichen Ergebnisse erklärt werden können. Sollte diese Antipathie durch die Untersuchung sich als objectiv begründet herausstellen, so müsste sie eigentlich noch mehr seine Vorgänger Spinoza, Schelling, Hegel und Schopenhauer treffen, als die Urheber der pantheistischen Denkweise" (S. 22).

Hieraus geht hervor, dass, wollte Weis eine gründliche Widerlegung geben, er sich gegen diese gesammte geschichtliche Entwickelungsreihe hätte wenden müssen und Hartmann nicht wie eine vom Himmel geschneite Einzelerscheinung *) hätte angreifen und behandeln, oder wenn er seine Unfähigkeit dazu fühlte, das Unternehmen ganz hätte unterlassen sollen. Wir wissen schon aus den obigen Betrachtungen dieser Schrift, welche Punkte es hauptsächlich gewesen sind, an denen das Gefühl des Herrn Weis Anstoss genommen hat; es ist der illusorische Charakter der instinktiven Glückseligkeitsbestrebungen, insbesondere der Liebessehnsucht, deren Bedeutung Weis in so arger Weise missverstanden hat (vgl. oben S. 37—41).

Während der Verfasser zu Anfang seiner Polemik seinem Gegner eine gewisse Achtung nicht versagen kann, raisonnirt er sich im Laufe derselben in eine immer grösser werdende Verstimmung und Verbissenheit hinein, welche

*) S. u. A. auch Seite 328, wo er Hartmann zuruft: „dass man nicht aufbaut mit selbsterfundenem, zurecht gelegtem Material, sondern durch Anschmiegung und Aufnahme des in Natur und Geschichte gesetzlich Gegebenen, nothwendig Gewordenen".

ihren Grund wohl zum Theil in einem Gefühle der Unzulänglichkeit seiner Kräfte für die selbstgewählte Aufgabe haben mag. So kann er es sich denn auch nicht versagen, das Verdienst Hartmann's in Bezug auf die wissenschaftliche Ausnutzung des Begriffs des Unbewussten verkleinern zu wollen durch den Hinweis auf Carus, welcher in seiner „Psyche“ das ihm aus der naturphilosophischen Schule Schelling's überkommene Unbewusste in seine physiologischen und psychologischen Betrachtungen hereinzieht, jedoch ohne dasselbe in genügender Schärfe zu begründen und ohne auf die Natur des Unbewussten einzugehen. Carus verhält sich demselben gegenüber mehr ahnend als forschend und bleibt schüchtern vor den Pforten der Metaphysik stehen. Hartmann hat ausser einem Motto zum Abschnitte B seines Werkes unseres Wissens nur eine einzige Stelle von Carus für seine Zwecke verwerthet (Ph. d. Unb. Ster.-Ausg. S. 221), während er sich an einer andern gegen Carus wendet, nämlich Seite 141 gegen die Annahme, „dass die Idee des Organismus von der Idee einer Krankheit gleichsam ergriffen und besessen werde.“ Wenn also Weis der Ansicht ist, dass „der Anhang, der sich um Carus schaaren sollte“ (S. 352) sich ungerechter Weise um Hartmann schaarte, so kennt er das in Rede stehende Buch entweder nur vom Hörensagen oder seine Urtheilsfähigkeit bewährt sich auch hier wiederum auf das Glänzendste.

Einen unangenehmen Eindruck macht es ferner, wenn der Verfasser sich in seiner Verbissenheit verleiten lässt, gegen seinen Gegner Vorwürfe zu erheben, die entschieden unwahr sind. So z. B. Seite 205, wo er behauptet, dass Hartmann „den Gott der Christen als unvernünftiges Wesen verspotte“, wohlweislich aber die Angabe der Stelle unterlässt, wo dieser Spott zu finden ist. Desgleichen wenn er behauptet (S. 336), dass Hartmann Schopenhauer Feigheit vorwerfe, weil er den Selbstmord preise.

Nahe daran streift seine Art und Weise, Citate anzuführen, die er oft, wenn nicht mit Absicht, so aus Unverstand oder Unfähigkeit in einer den Sinn völlig verkehrenden Fassung wiedergiebt, aber dabei so mit Anführungszeichen einsetzt, dass der unkundige Leser zu dem Glauben verführt wird, Hartmann'sche Aussprüche vor sich zu haben.*) Nicht selten zieht er die citirten Stellen so zusammen und gestaltet die Sätze in einer Weise um, dass die feineren Nuancen des Gedankens und die stilistischen Beziehungen verdorben werden, so z. B. S. 126. Oder er begleitet die Citate mit erläuternden Bemerkungen, durch die er die Leser gleichsam zum Missverständniss zwingt**), oder citirt

*) Z. B. S. 52—53. „H. sagt ja doch: „Das Unbewusste ist eben das Unbewusste, es lässt sich von ihm nichts aussagen, da wir bewusst sind.““

S. 155. „Hartmann sagt: „Das Unbewusste schafft höhere Formen, wenn es will und nicht die Arbeit scheut; jede Stufe dient ihm zu eigenen Zwecken und als Mittel zu höheren.““

S. 357. „Hartmann sagt: „in Pflanzen und Steinen wäre kein Denken, weil keine genügende Leitung sei.““ In Wahrheit spricht aber H. nur von mangelnder Einheit des Bewusstseins.

S. 124. „Ein Tollhaus oder Faschingsfest ist ihm die Welt, weil jeder die Maske der Zufriedenheit aufzusetzen sucht, „um nicht von den Anderen als unzufrieden ausgelacht zu werden (S. 570).““ Der citirte Zusatz ist bei H. nicht zu finden.

**) III, S. 96 z. B. citirt er H. richtig „über das, was das Subsistirende alles Existirenden ist kann keine Philosophie hinaus“ und dreht dies auf Mitte der Seite dahin um, dass man nach H. über das allem Existirenden Subsistirende nichts wissen könne, woraus ihm natürlich nicht schwer wird, in H. selbst Widersprüche nachzuweisen. Aehnlich S. 133 Mitte, 330 oben. 133 Mitte, wo er durchaus nicht deutsch verstehen kann. Hierher gehört auch sein Vorwurf des Stolzes, den er H.

das, was ein Dritter als Schopenhauer'sche Lehre Hartmann gegenüberstellt als eigene, zu bekämpfende Ansichten. In's objectiv Komische aber fällt er, wo er Hartmann wohlmeinende Belehrung über fundamentale Thatsachen aus der Geschichte der Philosophie ertheilt, ohne zu merken, dass er Eulen nach Athen trägt.*)

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen über die Befähigung des Herrn Weis, sich zum Kritiker eines philosophischen Systems aufzuwerfen, scheint es zweckmässig, die Methode in's Auge zu fassen, welche Herr Weis sich selbst vorzeichnet, und welche er daher, wie man erwarten sollte, auch von Hartmann verlangen müsste. Er bezeichnet mit Recht als die beiden zusammengehörigen Grundlagen des Erkennens: Erfahrung und Speculation (Bd. I. S. 157), mit Unrecht aber identificirt er Induction und Erfahrung, Deduction und Speculation (Bd. I. S. 157 u. 219). Die Induction ist ja vielmehr die begriffliche Verarbeitung der Erfahrung, welche also das speculative Moment bereits in sich enthält. Die Speculation aber braucht keineswegs deductiv zu sein, wie Weis behauptet; sie kann in der Philosophie ebensowohl wie in der Naturwissenschaft die inductive, d. h. aufsteigende Richtung innehalten, indem sie „den Boden der Sinnlichkeit, des sichtbar Wahrnehmbaren verlässt und dem Unsinnlichen nachstrebt" (Bd. I. S. 7). Deshalb bemerkt auch Weis ganz richtig, dass alle Wissenschaft speculativ ist (Bd. III. S. 106), also auch die sogenannten inductiven Wissenschaften ihrer Natur nach speculativ sein müssen. Nichtsdestoweniger aber bleibt er hartnäckig bei seinem völlig unbegründeten Vorurtheil, dass Induction und Erfahrung Wechselbegriffe (Bd. I. S. 157 u. 219) seien. Bei diesem Missverständniss ist es ihm natürlich schlechterdings unmöglich, zu verstehen, was Hartmann mit seiner Betonung der inductiven Methode bezweckt, nämlich das Hervorkehren der von der empirischen Basis allmählich aber sicher aufsteigenden Speculation im Gegensatz zu der von luftigen Ideen herabsteigenden Speculation oder Deduction, wie er dies in seiner Einleitung deutlich genug auseinandersetzt. Weis gesteht Hartmann zu, dass er die metaphysischen Bestimmungen des Unbewussten gewinnt, indem er inductiv zu Wege geht (S. 52), also die inductive Methode der Entdeckung des Unbewussten nur fortsetzt; er räumt hiermit etwas ein, was Hartmann von verschiedenen Seiten bestritten worden ist, aber er räumt dies nicht im Sinne eines Lobes, sondern eines Tadels ein, da Hartmann nach seiner Ansicht die Eigenthümlichkeiten und Bestimmungen des Unbewussten aus dessen Wesen heraus im Zusammenhange und mit Nothwendigkeit hätte deduciren müssen.

macht (III, S. 2), indem er aus einem Citat herausliest, dass der Erfinder (!?) der Ph. d. U. sich selbstbewussten Sinnes rühme, ein Newton der Philosophie zu sein. In dem Citat, in welchem H. allerdings die Theorie des Unbewussten mit der Entdeckung der Gravitation vergleicht, fügt derselbe jedoch ausdrücklich hinzu, dass er von der Entdeckung derselben „ja nicht einmal die Priorität beanspruche, wie Kant von der seinigen," lehnt also gerade dadurch den von W. ihm octroyirten Vergleich mit Newton ab. Weis gefällt übrigens diese seine Verleumdung so gut, dass er sie noch öfter vorbringt, z. B. S. 323.

*) III, 92: „Er hätte aber auch angeben sollen, dass bereits Schelling es war welcher den Willen als das Reale und Substantielle in allen Erscheinungen ansah." Vgl. hierzu Ph d. U., Ster.-Ausg. S. 784; 1. Aufl. S. 653. Herr W. hätte sich mit dem Uebersehen dieser Stelle nicht so blamiren können, wenn er sich um H.'s ausführlichen Auseinandersetzungen über die Beziehungen zwischen Schelling und Schopenhauer in seiner Schrift über „Schelling's positive Philosophie" (speciell S. 23—24) bekümmert hätte.

Bei dieser Forderung vergisst er nur anzugeben, wie Hartmann es hätte anfangen sollen, zu einer so intimen Kenntniss des Unbewussten zu gelangen, welche ihm eine solche vollständige Deduction all' seiner Bestimmungen und Eigenthümlichkeiten ermöglicht hätte. Er begreift eben nicht, dass man das Wesen in diesem Sinne erst aus der Kenntniss der Eigenthümlichkeiten und Bestimmungen erschliessen kann und der umgekehrte Weg höchstens eine pädagogische, aber nicht eine heuristische Bedeutung beanspruchen kann. Ebensowenig begreift er, dass bei dem Aufsteigen die Speculation zu um so abstracteren Begriffen führt und führen muss, je weiter sie sich von dem Boden der unmittelbaren Wahrnehmung entfernt, je mehr sie vom Gebiet des Sinnlichen sich in das des Unsinnlichen und Uebersinnlichen erhebt. Weis selbst erkennt ja an, dass der Begriff einer Sache noch niemals gesehen, gefühlt oder gerochen worden, und dass das Ziel, welchem die Philosophie und alle Wissenschaft nachstrebt, die Erkenntniss des Unsinnlichen ist, welche nur die Form des Begriffs haben kann (Bd. I, S. 7—8). Zum Vorwurf kann der Philosophie deshalb nur das gereichen, wenn sie mit abstracten Begriffen anhebt, wie Weis es in obiger Stelle (III, 52) verlangt, nimmermehr aber, wenn sie in denselben endet; letzteres ist vielmehr ihre nothwendige Bestimmung. Gleichwohl ist der Verfasser unverständig und inconsequent genug, das Letztere der Hartmann'schen Philosophie wirklich zum Vorwurf zu machen: denn es kann sich doch wohl nur auf die Endresultate beziehen, wenn er (III, 333) von ihr behauptet, dass sie „in der schroffsten Härte die Fehler alter Philosophie, ihr Verharren in abstracten Begriffen in Worten wiederholt", da er ja auf S. 3 von ihr im Allgemeinen rühmt, dass ihre Gedankenverknüpfungen „entlehnt der concreten Anschaulichkeit des Lebens, jenes schwerfälligen Fortschreitens in den vom Leben abgezogenen abstracten Begriffen entbehre" (III, 3). Dass in den Endresultaten keine Philosophie sich anders als mit Hülfe abstracter Begriffe auszudrücken vermag, beweist Weis an sich selbst, indem er (III, 261 unten) das Wesen Gottes durch ganz die nämlichen Abstracta erläutert, welche er an Hartmann beständig tadelt.

Vielleicht liegt der Schlüssel zu dieser Confusion darin, dass Weis den Unterschied zwischen sinnlich anschaulicher Concretheit und begrifflicher Abstractheit mit dem ganz anders gearteten Unterschiede zwischen Subjectbegriffen und Prädicatbegriffen verwechselt, denn in der That bemüht er sich in ermüdender Wiederholung (z. B. III, S. 301) den, wenn er begründet wäre, gewiss schwerwiegenden Vorwurf gegen Hartmann geltend zu machen, dass er, ebenso wie Schopenhauer und Hegel es einzeln gethan haben, „die beiden Wesensbestimmungen Gottes, sein Wollen und Vorstellen zu Principien erhebt, und also nur aus ihm, dem wollenden und vorstellenden Wesen, die beiden eigenschaftlichen Thätigkeiten herausreisst und sie, getrennt von dem wirkenden concreten Wesen, als abstracte Wesen vor sich hinstellt" (III, 262). „Der blosse Wille, die reine Vorstellung sind nichts in der Luft Herumspazierendes, es giebt nur Wesen, welche meinen, wissen und wollen" (III, 371). Letzterer Satz, den er Hartmann entgegenstellen zu können glaubt, drückt nun aber genau des Letzteren eigene Ansicht aus, welche eben darin besteht, die von Schopenhauer und Hegel allerdings irrthümlich hypostasirten Principien, Wille und Idee, zu blossen Attributen eines substantiell seien-

den Einzelwesens herabzusetzen, wie dies bereits von Schelling in seinem letzten System angebahnt worden war (vgl. Phil. d. Unb. Ster.-Ausg. 529 – 530 u. 817). Hartmann hat seine Intentionen so präcis und unzweideutig ausgedrückt (Ph. d. U. Cap. C, XV 4, u. Schell. pos. Phil.), dass Weiss für sein Missverstehen keine Entschuldigung hat und es Zeitvergeudung wäre, hierbei länger zu verweilen. Vielleicht hat Weis sich dadurch irre machen lassen, dass Hartmann, abgesehen von der vorläufigen Andeutung auf S. 532, erst am Schluss seines Werkes auf das Verhältniss der attributiven Principien zu den in ihnen funktionirenden substantiellen Wesen gelangt und inzwischen im Laufe der Untersuchung diese Frage unberührt lässt. Ein solches Verhalten lag aber nothwendig in dem Wesen der inductiven Methode begründet, welche, ohne aus ihrem schrittweise emporklimmenden Stufengang herauszuspringen, zu dem Gipfel der Erkenntnisspyramide, der das von Natur Erste ist, nicht anders als zuletzt gelangen kann. Es dürften also letzten Endes alle hier berührten Missverständnisse des Herrn Weis auf seine Unfähigkeit zurückzuführen sein, das Wesen der inductiven Methode zu begreifen.

Im nahen Zusammenhang hiermit steht die von Weis angefochtene Beziehung der wichtigsten philosophischen Fundamentalbegriffe zu den in der Sprache niedergelegten Volksbegriffen. „Sagt er nicht selbst, seine Begriffe stammten aus dem Sprachschatze? Sind sie also nicht ebenfalls willkürlich und inductiv aufgelesen?“ (II, 351.) Wir verstehen nicht, ob Herr Weis von einem Philosophen verlangt, dass er die Ausdrücke für seine Begriffe wo anders als aus dem Sprachschatze hernehmen soll. Die Sprache ist ja unser alleiniges Medium des Denkens; sie ist aber auch ebenso sehr Schranke als Träger des philosophischen Gedankens. Alles Philosophiren gegen den Genius der Sprache ist von vornherein mit dem Fluch der Unfruchtbarkeit geschlagen; der Denker thut wohl, von der Volksbedeutung der Worte auszugehen und dieselbe gerade nur in so weit zu modificiren, als die wissenschaftliche Kritik der Thatsachen und die aristotelisch-dialektische Begriffsbearbeitung es unumgänglich erfordern. In diesem Sinne zu verfahren hat Hartmann sich ersichtlich bemüht. Auch Weis hat an anderer Stelle sich der Einsicht in das angegebene Verhältniss nicht verschlossen, z. B. S. 263, wo er sagt, dass keine Philosophie etwas anderes gethan habe, als diese Volksvorstellung nach ihrer Einseitigkeit zu bearbeiten und zu drehen. Sein Irrthum besteht hier nur darin, diese Volksvorstellung auf den Begriff Gottes zu beschränken. Wenn er S. 351 fragt, warum Hartmann gerade die beiden Begriffe Wille und Vorstellung aus dem Volksbewusstsein aufnehme und nicht einen anderen, z. B. den Begriff Gottes, so ist er dahin zu belehren, dass „Wille, Vorstellung, Lust, Unlust, Bewusstsein“ u. dgl. von Hartmann recipirte Grundbegriffe, Fundamentalphänomene der inneren Erfahrung sind, während „Gott“ den allercomplicirtesten Combinationsbegriff vielseitiger und langer Schlussreihen bildet, dass erstere als einfache, nicht weiter zerlegbare Elementarvorstellungen auch dem schlichtesten Volksstandpunkt unmittelbar gegeben und bekannt, letzterer aber ein keiner unmittelbaren Erfahrung zugängliches Endresultat phantastischer oder metaphysischer Speculation ist. Durch diesen diametralen Gegensatz ist es bedingt, dass die philosophische Begriffsbearbeitung mit der sauberen Ausschälung und Läuterung der ersteren beginnen muss, mit der

Revision des letzteren aber nur enden kann. Durch die Stellung der obigen Frage dokumentirt Weis also nur von Neuem seine Unberufenheit, in solchen Dingen mitzureden. Völlig Unrecht aber thut er seinem Gegner, wenn er den von diesem gesuchten Anschluss der philosophischen Terminologie an das sprachliche Volksbewusstsein mit der Begründung dieser philosophischen Principien verwechselt, welche niemals auf irgend welche Art von Autorität, also auch nicht auf die der Sprache, gestützt werden dürfen, sondern begründet, d. h. nach den Grundsätzen der induktiven Methode aus der Erfahrung erwiesen werden müssen.

Nach diesen Proben der Methode und der Leistungsfähigkeit des Herrn Weis hiesse es der Geduld des Lesers zu viel zumuthen, wollten wir den speciellen Inhalt des jedes wissenschaftlichen Werthes entbehrenden Werkes einer näheren Untersuchung unterziehen. Ohne gründliche Vorbildung in der Gehscichte der Philosophie liegt ihm das Verständniss fern, um welche Probleme es sich eigentlich bei Hartmann handelt und welche von Hartmann durch neue Formulirung in ein neues Stadium gerückt sind. Von der weltbewegenden Bedeutung des Gegensatzes zwischen Monismus und Dualismus (Gott und Welt), von der grundlegenden Bedeutung der Frage nach dem Verhältniss des Individuums zum All-Einen, d. h. der Alternative zwischen Substantialität oder Phänomenalität des Individuums, von der specifischen Verschiedenheit organischer und mechanischer Naturauffassung, von alledem hat er keine Ahnung. Er rührt die grundverschiedenen Standpunkte der Transcendenz und Immanenz harmlos durcheinander, polemisirt gegen den Pantheismus und giebt doch zu, dass die Bezeichnung der ersten Ursache als eines geistigen freithätigen Ich nur ein Gleichniss sei (S. 340); die Phänomenalität der Individuen im monistischen Sinne erscheint ihm als eine so ungeheuerliche und unerhörte Neuerung, dass er gar nicht an den Ernst eines so etwas behaupten wollenden Philosophen glauben, am wenigsten ihn hierin einer ernsthaften Widerlegung würdigen mag (S. 317); in seinem Gegensatz zu der organischen Naturauffassung Hartmann's überbietet er, wie der abstrakte Theismus nicht anders kann, fast noch die krassen Materialisten, nur dass der Materialist den Organismus als einen zufällig entstandenen, der Theist ihn als einen durch das göttliche Wunder geschaffenen Mechanismus betrachtet. Eine innere organische Lebensthätigkeit des Naturwesens, welche immanente Zweckthätigkeit einschlösse und sich in Selbsterbauung, Selbsterhaltung, Selbstvermehrung, Selbstentwickelung auseinanderlegte, leugnen beide, der eine zu Gunsten des Zufalls, der andere zu Gunsten des von aussen schiebenden Gottes, der das organische Kunstwerk zu einem gottgeschaffenen Automatenkunststück degradirt, um auf psychischem Gebiet desto unbegreiflicher eine nirgends sonst in der Welt ihres Gleichen findende „Freiheit" hereinplatzen zu lassen.

Es würde werthlos sein, die Einwendungen eines derartigen Schriftstellers im Einzelnen zu verfolgen; wir hoffen, durch die probeweise herausgehobenen Einzelheiten, sowie durch die Charakteristik des ganzen Standpunktes unser in der Einleitung (S. 3—4) ausgesprochenes Urtheil für jeden unbefangenen Leser auch so schon hinlänglich begründet zu haben. Mit Reminiscenzen des Confirmandenunterrichts dürfte es Herrn Weis ebensowenig gelingen, die Phil. d. Unb. philosophisch zu überwinden, als es Herrn Stiebeling mit Reminiscenzen aus älteren Auflagen des Brockhaus'schen Conversationslexikons gelungen ist.

H. Sieling, Naumburg.

Der

Pessimismus

und

seine Gegner.

Von

A. Taubert.

Es ist ein elend jämmerlich Ding um aller Menschen Leben, vom Mutterleibe an, bis sie in die Erde begraben werden, die unser aller Mutter ist.
Jes. Sir. 40. 1.

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1873.